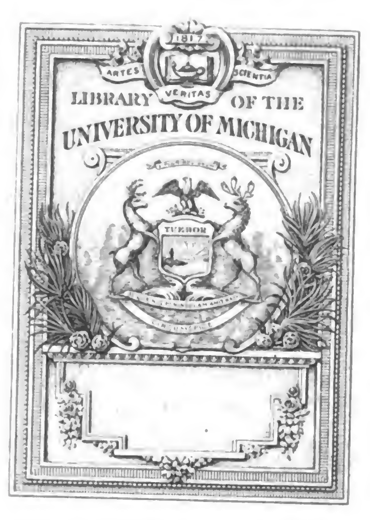
Die apokryphen apostelgesch... und apostellegen...

Richard Adelbert Lipsius




1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR





DIE

APOKRYPHEN

APOSTELGESCHICHTEN

UND

APOSTELLEGENDEN.

EIN BEITRAG
ZUR ALTCHRISTLICHEN LITERATURGESCHICHTE

VON

RICHARD ADELBERT LIPSIUS.

ERSTER BAND.

BRAUNSCHWEIG
C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN
(M. BRUHN)
1883.

SEINEM

VEREHRTEN COLLEGEN

HERRN

CARL LUDWIG WILIBALD GRIMM

DOCTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE
GROSSHERZOGLICH SAECHSISCHEM KIRCHENRATHE UND ORDENTLICHEM
HONORARPROFESSOR DER THEOLOGIE

ZUM

FUNFZIGJAEHRIGEN
PHILOSOPHISCHEN DOCTOR-JUBILAEUM

DEN XVI. OCTOBER MDCCCLXXXII

IN HERZLICHER HOCHSCHAETZUNG

GEWIDMET

VOM VERFASSER.

DIE

APOKRYPHEN

APOSTELGESCHICHTEN

UND

APOSTELLEGENDEN.

EIN BEITRAG

ZUR ALTCHRISTLICHEN LITERATURGESCHICHTE

VON

RICHARD ADELBERT LIPSIUS.

ERSTER BAND.

BRAUNSCHWEIG,
C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN
(M. BRUHN)
1883.



Prospectus.

Während die Apokryphen des Alten Testaments in der neueren Zeit vielfache Bearbeitungen gefunden haben, sind die neutestamentlichen Apokryphen sehr vernachlässigt geblieben. Ist auch ihre Bedeutung für die Geschichte der Bibel eine vergleichungsweise geringere, so wissen doch die Kenner, dass sie für die Geschichte der älteren christlichen Kirche und Literatur eine desto grössere Wichtigkeit haben. Der ausgebreitetste Zweig dieser neutestamentlichen Apokryphen sind die apokryphen Apostelgeschichten, welche zum Theil noch im 2. Jahrhunderte in gnostischen Kreisen entstanden, eine wichtige Quelle unserer Kenntnis des sogenannten Gnosticismus bilden. In mancherlei Ueberarbeitungen auch in katholischen Kreisen verbreitet, sind sie in der Folgezeit beliebte Volksbücher und die Hauptquelle der nachmaligen kirchlichen Apostellegenden geworden.

Das vorliegende Werk, dessen zweiter (Schluss-) Band baldmöglichst nachfolgen soll, unternimmt zum ersten Male mit den reichen Hilfsmitteln der Gegenwart eine zusammenhängende historisch-kritische Untersuchung jener apokryphen Apostelgeschichten. Dem Verfasser, welcher auf diesem Gebiete schon verschiedene Früchte seiner Studien herausgegeben hat (die Pilatus-Acten, die Quellen der römischen Petrussage, die edessenische Abgarsage), stand neben den gedruckten Sachen auch ein sehr reichhaltiges handschriftliches Material zu Gebote, welches hier zum ersten Male Verwerthung findet.

Braunschweig, im October 1882.

Die Verlagshandlung

C. A. Schwetschke u. Sohn

(M. Bruhn).

Vorwort.

Eine abschliessende Untersuchung der neutestamentlichen Apokryphen ist eine Aufgabe, die wol noch auf lange hinaus ungelöst bleiben wird. Solange das auf den Bibliotheken vergrabene Material noch nicht vollständig ans Licht gezogen ist, kann jeder Tag die bisher gefundenen Ergebnisse, wo nicht in Frage stellen, so doch mehr oder minder stark modificiren. Dennoch musste einmal der Versuch einer zusammenfassenden Darstellung mit den heutigen, durch zahlreiche neue Funde und Publicationen bereicherten Mitteln gewagt werden. Die gegenwärtige Arbeit beschränkt sich auf die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Der Stoff dazu liegt nicht so geordnet da, dass man nur zuzugreifen hätte, um ihn zu verarbeiten, sondern musste an den entlegensten Orten zusammengesucht werden. Es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass ich Einzelnes von dem schon jetzt zugänglichen Material übersehen habe, doch glaube ich kaum, dass hieraus ein erheblicher Schaden erwachsen ist. Neben den gedruckten Quellen standen mir reiche handschriftliche Schätze zu Gebote, deren Benutzung ich zum grösseren Theil der Liberalität des Herrn Professor Max Bonnet in Montpellier, früher in Paris, verdanke. Vielen Dank schulde ich auch Herrn Professor Usener in Bonn und meinem verehrten Collegen Gelzer für freundlichst mir zur Verfügung gestellte Collationen und Abschriften, sowie meinem Freunde Nöldeke in Strassburg für thätige Beihilfe bei Erklärung der syrischen Texte. Auf einzelne Anfragen haben mir die Herren Dr. Paul Corssen in Neapel, Professor Dr. Christ in München und Professor Dr. Harnack in Giessen bereitwillig Auskunft gegeben. Ich wünschte sagen zu können, dass ich dasselbe Entgegenkommen auf allen Seiten, an welche ich mich im Interesse meiner Arbeit gewendet habe, gefunden hätte. R. A.

Der grosse Umfang des zu behandelnden Stoffes nöthigte mich, das Ganze in zwei Bände zu zerlegen. Aber es ist nicht mit meinem Willen geschehen, dass die Acten des Petrus und des Paulus nicht schon in dem ersten Bande Aufnahme finden konnten. Vorläufig sehe ich mich genöthigt, auf meine Schrift über „die Quellen der römischen Petrussage“ zu verweisen. Aber die zum Theil auf meine Anregung ans Licht gezogenen neuen Quellen machen eine Wiederaufnahme der Untersuchung erforderlich, deren Ergebnisse ich gern schon jetzt den Lesern vorgelegt hätte. Da jedoch die betreffenden Stücke mir zur Zeit unzugänglich sind, so muss ich die erforderliche neue Untersuchung aufschieben, bis jene im Drucke erschienen sein werden. Der übrige Inhalt des zweiten Bandes liegt zum grössten Theile druckfertig da.

Ein Uebelstand, auf den ich leider zu spät geachtet habe, betrifft die sparsame und ungleichmässige Setzung von Ueberschriften für kleinere Abschnitte. Ich habe durch eine sehr ausführliche Inhaltsübersicht zu helfen gesucht. Sollte das Bedürfnis noch umfassenderer Indices empfunden werden, so würde sich am Schlusse des Ganzen Gelegenheit bieten, sie nachzuliefern.

Jena im September 1882.

Der Verfasser.

Einleitung [1]).

Unter dem Namen der Thaten (πράξεις, acta, actus), der Reisen (περίοδοι, itinera), der Wunderwerke (θαύματα, miracula, virtutes) und des Martyriums (μαρτύριον, τελείωσις, passio, consummatio) der verschiedenen Apostel Jesu Christi kennt das christliche Alterthum eine weitschichtige und vielgestaltige Literatur, von welcher noch jetzt sehr bedeutende Ueberreste erhalten sind. Schon im zweiten Jahrhundert waren zahlreiche Sagen über die Schicksale der Apostel, zum Theil sehr abenteuerlicher Art, im Umlauf. Bei der Dunkelheit, welche über der Wirksamkeit und dem Lebensausgange der meisten Apostel schwebte, zeigte sich frühzeitig die fromme Phantasie geschäftig, die Lücken auszufüllen, welche die geschichtliche Erinnerung der Kirche gelassen hatte. Manche dieser Sagen verdanken ihren Ursprung lediglich dem Streben, die fromme Wissbegierde und die Wundersucht der Gläubigen zu befriedigen; andere dienen dem Localinteresse verschiedener Landschaften und Städte, welche ihr Christenthum gern der unmittelbaren Wirksamkeit eines Apostels verdanken, oder ihre Bisthümer auf unmittelbar apostolische Stiftung zurückführen wollten. Häufig beutete der kirchliche oder dogmatische Parteigeist die fromme Leichtgläubigkeit aus, bemächtigte sich älterer Sagen, um sie für bestimmte Tendenzen zu verwerthen, oder dichtete neue hinzu, um mittelst der allezeit willkommenen Wunderlegenden zugleich den damit künstlich verflochtenen Lehren und Parteianschauungen Eingang zu verschaffen. Bei der Freiheit, mit welcher das ganze Alterthum mit literarischen Denkmalen schaltete, gestaltete fast jeder neuer Bearbeiter die vorge-

1) Vgl. meinen Artikel 'Acts of the Apostles Apocryphal' in dem Dictionary of Christian Biography etc. von Smith und Wace T. I (London 1877) p. 17—32. Theile desselben sind hier in überarbeiteter Gestalt wieder abgedruckt. Verschiedene dort untergelaufene Irrthümer sind stillschweigend berichtigt.

fundenen Erzählungen um, schnitt heraus was seinem kirchlichen Standpunkte nicht zusagte, ersetzte namentlich die lehrhaften Abschnitte, die Reden, Gespräche, Gebete etc. durch neue, malte weiter aus oder zog ins Kurze, wie es ihm gefiel oder der nächste Zweck seiner Arbeit erforderte. Nur die erzählten Wunder blieben meist unberührt und gingen unbesehn aus einer Hand in die andre. Grade an ihnen nahm man in den entgegengesetztesten Heerlagern der Kirche das gleiche Interesse, und die sonst gegen anstössige Meinungen, Lehren und Sitten stets aufmerksame Kritik streckte ihnen gegenüber die Waffen, mochte auch die Quelle, welcher jene Legenden entstammten, noch so trübe fliessen.

Der grösste Theil dieser zuerst in häretischen oder doch später häretisch gewordenen Kreisen aufgekommenen Fabeln findet sich später im Besitze des katholischen Volkes und wurde als „kirchliche Historien“ und „Traditionen“ weitergepflanzt. Festhomilien und Prunkreden zu Ehren der betreffenden Apostel, die kirchliche Geschichtsschreibung wie die religiöse Poesie frischten diese Legenden immer aufs Neue im Gedächtnisse des christlichen Volkes auf. Wie fast alle im Munde des Volkes fortlebenden Legenden und Märchen setzen auch diese Apostelsagen der literarhistorischen Behandlung grosse Schwierigkeiten entgegen. Sie tauchen bald da bald dort, bald in dieser bald in jener Gestalt auf, und entziehen sich dann wieder auf längere oder kürzere Zeit dem Auge des Geschichtsforschers. Die kirchlichen Martyrologien und Kalendarien, welche selbst in steter Verwandlung begriffen sind, die Sammelwerke späterer Chronisten und Legendenschreiber, von denen Einer immer den Andern ausschrieb, haben einen reichen Sagenstoff aufgespeichert, dessen Geschichte noch vielfach im Dunkeln liegt.

Schon im zweiten Jahrhundert waren nicht nur zahlreiche apokryphe Apostellegenden, sondern auch verschiedene schriftliche Darstellungen in Umlauf, welche in mehr oder minder überarbeiteter Gestalt noch heute erhalten sind. Ebionitische κηρύγματα und περίοδοι sind in mehrfach überarbeiteter Gestalt in der weitschichtigen pseudoclementinischen Literatur erhalten. Epiphanios bemerkt einmal, dass im Gebrauche der Ebioniten „andre“ πράξεις ἀποστόλων d. h. andre als die kanonischen sich befanden (*haer.* 30, 16)[1]. Gemeint scheint

1) πράξεις δὲ ἄλλας καλοῦσιν ἀποστόλων εἶναι, ἐν αἷς πολλὰ τῆς ἀσεβείας ἔμπλεα, ἔνθεν οὐ παρέργως κατὰ τῆς ἀληθείας ἑαυτοὺς ὥπλισαν. ἀναβαθμοὺς δέ τινας καὶ ὑφηγήσεις δῆθεν ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς Ἰακώβου ὑποτίθενται κτλ. In der Stelle haer. 30, 23 sind die Bücher, welche die Ebioniten ἐξ ὀνόματος oder

darunter aber nicht sowol eine Sammlung von πράξεις verschiedner Apostel zu sein, sondern eine bestimmte Schrift, welche Epiphanios als ein häretisches Seitenstück zur kanonischen Apostelgeschichte betrachtet. Dann aber liegt es am nächsten, darunter die gleich nachher erwähnten ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου zu verstehen, welche allerlei häretische Reden des Jakobus wider Tempel, Opfer und Opferfeuer und verläumderische Erzählungen über den Apostel Paulus enthalten haben sollen. Reste derselben hat K. R. Köstlin (Hallische Literaturzeitung 1849 Nr. 76 S. 603 f.) und nach ihm Uhlhorn (die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus S. 365 f.) in einem sehr alten, den clementinischen Recognitionen einverleibten Stücke (Recogn. I, 22—74) wiederfinden wollen. Nach Hilgenfeld (die clementinischen Recognitionen und Homilien S. 45 ff.) gehörte jedoch dieser Abschnitt, welcher Streitunterredungen des Apostel mit den jüdischen Parteien im Tempel und die Geschichte der Verfolgung der Christengemeinde durch den „verhassten Menschen" (Paulus) enthält, ursprünglich den bereits erwähnten petrinischen Kerygmen an. Wie dem auch sei, jedenfalls bildeten die Disputationen des Petrus mit Simon dem Magier in Cäsarea und in verschiedenen Städten Phönikiens und Syriens einen Bestandtheil jener alten Petrusacten, welche erst später mit dem Familienroman des Clemens in Verbindung gesetzt worden sind. In Verbindung mit jener syrischen Simonsage hat wol von Anfang an die Sage von den Kämpfen des Petrus mit dem Magier in Rom und von des letzteren schmählichem Ende gestanden. Dieselbe ist ebenfalls ebionitischen Ursprungs und war aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso wie die syrische Sage in einer alten bis ins zweite Jahrhundert hinaufreichenden Schrift behandelt. Ferner besitzen wir noch einige ebenfalls schon im zweiten Jahrhundert bekannte Erzählungen über Jakobus den Aelteren (Clemens Alex. apud Euseb. h. e. II, 9), Jakobus den Bruder des Herrn (vgl. Hegesipp. apud Euseb. h. e. II, 23) und Matthäus (bei Clemens Alex. Paedagog. II, 1 p. 175 Potter), welche aus denselben judenchristlichen Kreisen stammen, wie die petrinischen πράξεις bezw. περίοδοι Πέτρου. Ob dieselben in eignen πράξεις der betreffenden Apostel schriftlich fixirt waren, wissen wir

ἀπὸ προσώπου des Jakobus, Matthäus und andrer Jünger, speciell des Johannes, verfasst haben sollen, vielleicht gar nicht auf apokryphe Apostelgeschichten zu beziehn. Die dem Jakobus und Matthäus beigelegten Schriften könnten die nach denselben Aposteln benannten Kindheitsevangelien sein; über das nach Johannes benannte ebionitische Apokryphum ist zur Zeit kaum eine Vermuthung zulässig.

nicht; die betreffenden Legenden haben sich lediglich durch Vermittelung katholischer Schriftsteller erhalten. Abgesehn von den ebionitischen Petrusacten, deren Verhältnis zu den gnostischen πράξεις Πέτρου und den katholischen πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου noch einer speciellen Untersuchung bedarf, sind von den ebionitischen Schriften dieser Gattung keine Reste übrig geblieben. Was aber speciell die Erörterungen über die Entstehungsverhältnisse der clementinischen Recognitionen und Homilien betrifft, so gehören diese in ein ganz anderes Gebiet und können aus der nachfolgenden Darstellung unbedenklich ausgeschieden werden.

Ungleich grössere Bedeutung für die Kirchengeschichte als jene halb verschollene ebionitische Literatur haben die in gnostischen Kreisen entstandenen Apostelgeschichten. Gnostische Acten des Petrus und des Paulus wurden nachweislich, gnostische Acten des Johannes wahrscheinlich schon im 2. Jahrhunderte gelesen. Seit dem 4. Jahrhunderte begegnen uns sichere Spuren einer in gnostischen und manichäischen Kreisen verbreiteten Sammlung von περίοδοι τῶν ἀποστόλων, welche sehr wahrscheinlich von Anfang an denselben Umfang hatte, den uns noch Photios (bibl. cod. 114) ausdrücklich bezeugt. Hiernach umfasste dieselbe die πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Παύλου. Diese Sammlung, welche dem Leucius Charinus zugeschrieben wird, gilt nach einstimmigem Urtheile der Kirchenlehrer als ein häretisches Machwerk; Photios (a. a. O.) bezeichnet sie geradezu als πάσης αἱρέσεως πηγὴν καὶ μητέρα. Von dem Originaltexte dieser gnostischen Apostelgeschichten sind wenigstens sehr erhebliche Trümmer, ausserdem aber verschiedene katholische Bearbeitungen erhalten. Die Sammlung scheint später zu einer Zusammenstellung der Thaten aller zwölf Apostel (πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων) erweitert worden zu sein, welche nach dem Zeugnisse des Photios (bibl. cod. 179) im Gebrauche des Manichäers Agapios sich befand. Die Existenz häretischer Philippusacten wird durch das decretum Gelasii (VI, 6, bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 215) bezeugt. Trümmer derselben sind noch jetzt erhalten; desgleichen Ueberreste gnostischer πράξεις Ματθαίου. Wahrscheinlich waren auch Acten des Bartholomäus bei Gnostikern und Manichäern im Umlaufe, wenn auch die jetzt noch übrigen, die Thaten des Bartholomäus behandelnden Schriftstücke kein sicheres Urtheil hierüber gestatten. Wer die vier übrigen in den πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων behandelten Apostel waren, ist in Ermangelung von zuverlässig auf gnostischen Ursprung zurückzuführenden Ueberresten von Acten andrer Apostel ausser den genannten, sowie bei dem grossen Schwanken

schon der älteren Apostelverzeichnisse nicht mehr mit Sicherheit auszumitteln.

Der umfassende Gebrauch, welchen die Manichäer von dieser Literatur machten, darf nicht verführen, sie auch nur theilweise auf Rechnung dieser Secte zu schreiben. Von denjenigen πράξεις, von denen dies wegen der darin enthaltenen, an manichäische Meinungen anklingenden Lehren am Ersten mit einigem Scheine behauptet werden könnte, sind die πράξεις Πέτρου jedenfalls noch im 2., die περίοδοι Θωμᾶ wahrscheinlich vor Mitte des 3. Jahrhunderts, also vor der manichäischen Zeit entstanden. Nur muss bei den fortwährenden Wandlungen, welche diese Apostelgeschichten erfahren haben, die Möglichkeit manichäischer Zusätze und Aenderungen vorläufig offen bleiben. Zur Zeit des Epiphanios waren jene Apokryphen nicht blos bei Manichäern, sondern auch noch bei andern häretischen Parteien in Gebrauch, und auch die Beschaffenheit der noch vorhandenen Ueberreste führt sehr häufig mit Sicherheit auf ältere Sectenmeinungen, ja auf Anschauungen zurück, welche zu der Zeit da sie zuerst vorgetragen wurden, noch innerhalb der werdenden katholischen Kirche Raum fanden. Dies gilt namentlich von den doketischen und „sabellianischen" Lehren, welche wir grade in einigen der ältesten dieser Apokryphen antreffen. Auch der Gebrauch, welchen Kirchenschriftsteller wie Clemens von Alexandrien und der Verfasser des sogenannten zweiten Briefes des römischen Clemens von einigen apokryphischen Evangelien, wie namentlich dem εὐαγγέλιον καθ' Αἰγυπτίους machen, bestätigt die für die Geschichte des 2. Jahrhunderts bedeutsame Thatsache, dass es eine Zeit gegeben hat, in welcher der gnostische Doketismus und Modalismus noch nicht aus der Kirche ausgeschlossen war, in welcher also auch die gnostischen Literaturproducte in kirchlichen Kreisen benutzt wurden.

Schon hierdurch rücken jene apokryphen Apostelgeschichten in die Stelle von wichtigen Documenten des christlichen Alterthums ein. Aber nicht blos für die Dogmen- und Sectengeschichte sind sie von Bedeutung, sondern auch für die Geschichte des Kanons, die Geschichte des Cultus und der kirchlichen Sitte.

Freilich sind die uns erhaltenen Texte mit Vorsicht zu brauchen. Während auf der einen Seite Manches, was wir jetzt darin lesen, erst auf Rechnung späterer Redactoren kommt, ist auf der andern Seite öfters grade das am meisten Charakteristische verwischt. Völlig unangetastet ist — von grösseren oder kleineren Fragmenten abgesehn — kaum eine dieser gnostischen Apostelgeschichten auf uns gekommen. Andrerseits blicken noch durch Schriften, die nicht einmal, sondern mehrmals die

bessernden Hände katholischer Bearbeiter über sich ergehen lassen mussten, die trotzdem nicht gründlich genug übermalten gnostischen Farben hindurch.

Die Abfassung dieser Schriften diente vornehmlich dem Zwecke, die Lehren und Bräuche der gnostischen Schulen innerhalb der Kirche zu verbreiten, theilweise wohl auch der Tradition der werdenden katholischen Kirche eine andre, als welche nicht minder auf Apostel und Apostelschüler sich gründe, sei es zur Seite, sei es gegenüber zu stellen. Schwerlich als eine Art Nebenkanon oder Gegenkanon, aber als erbauliche Lesebücher fürs Volk, gleichsam Tractate der von den Gnostikern betriebenen inneren Mission, und zugleich als angebliche Geschichtsurkunden aus der Apostelzeit in Umlauf gesetzt, kam diese Art von Literatur dem Zeitgeschmacke, dem frommen Bedürfnisse und der Neugier der Menge in der willkommensten Weise entgegen. Die katholischen Bischöfe und Lehrer wussten der durch diese Kanäle immer wieder zu den Ohren der Gläubigen dringenden häretischen Propaganda nicht anders zu wehren, als dass sie die volksbeliebten Geschichten aus den ketzerischen Büchern herausnahmen und sorgfältig von dem Gifte falscher Lehre gereinigt, den Gläubigen von Neuem in die Hände gaben.

Dass die Säuberung nicht immer vollständig gelang, darf bei den vielfach fliessenden Grenzlinien zwischen katholischer und gnostischer Anschauung, namentlich auf dem Gebiete der Sitte, nicht Wunder nehmen.

So entstanden die zahlreichen castrirten und überarbeiteten Ausgaben der Acten des Petrus, Paulus, Johannes, Andreas, Thomas, Philippus, Matthäus u. s. w., welche sich in griechischer, lateinischer, syrischer, armenischer, arabischer, koptischer, äthiopischer, angelsächsischer und altslavischer Sprache bis heutigen Tages handschriftlich erhalten haben und wenigstens theilweise durch den Druck vervielfältigt worden sind. Auch umfassende Sammlungen solcher katholisch bearbeiteter Apostelgeschichten wurden veranstaltet. Griechische Chronisten benutzen seit dem 6. Jahrhunderte ein Werk unter dem Titel πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων, aus welchem Johannes Malala (p. 325 sqq. ed. Oxon.), Georgios Hamartolos (p. 269 ed. Muralt) und Spätere beträchtliche Auszüge mitgetheilt haben. Dieselben sind allerdings lediglich den πράξεις Πέτρου entlehnt. Aber die Bekanntschaft, welche die späteren Griechen mit dem auch auf die übrigen Apostel bezüglichen gnostischen Legendenstoff zeigen, legt die Vermuthung nahe, dass wie schon der Titel der Schrift erwarten lässt, eine umfassendere Sammlung apokrypher Apostelgeschichten im Umlaufe war, und man darf vielleicht

die Hoffnung hegen, dieselbe noch einmal wiederaufzufinden. Ein lateinisches Sammelwerk, welches gegen Ende des 6. Jahrhunderts ans Licht trat, ist uns unter dem Namen des Bischofs Abdias von Babylon noch erhalten. Dasselbe umfasst in seiner ursprünglichen Gestalt die passiones sämmtlicher zwölf Apostel (statt des nachgewählten Matthias ist Paulus aufgenommen), in der jüngern, gewöhnlich nach Abdias benannten Redaction ausführliche Darstellungen der virtutes oder miracula des Petrus, Paulus, Johannes, Andreas und Thomas, deren Abkunft aus den gnostischen περίοδοι noch nachweislich ist, daneben aus der ältern Sammlung die Passionen des Matthäus, Bartholomäus, Philippus, der beiden Jakobus, des Simon und Judas. Eine dritte Sammlung war in der koptischen Kirche im Gebrauch, und ist unter dem Namen Gad'la Hawariyat d. h. Certamen apostolorum in äthiopischer Sprache erhalten. Ob die zahlreichen, in syrischen Uebersetzungen oder Bearbeitungen verbreiteten apokryphen Apostelgeschichten zu einem Sammelwerke vereinigt waren, lässt sich zur Zeit nicht mit Sicherheit bestimmen. Die in diese Sammlungen aufgenommenen Stücke stammen übrigens nicht sämmtlich von den gnostischen περίοδοι ab. Katholische Bearbeitungen der letzteren bildeten nur den ursprünglichen Rahmen, an welchen „Acten“ und „Passionen“ nicht gnostischen Ursprungs sich anschlossen.

Im Allgemeinen kennzeichnen sich die gnostischen Producte, auch abgesehn von den mehr oder minder scharf ausgeprägten häretischen Lehren und Sittenregeln, durch eine üppig wuchernde Phantasie, durch farbenreiche Darstellung und eine den volksthümlichen Wunderglauben noch überbietende Vorliebe für märchenhafte Ausschmückung. Der beliebte kritische Kanon: „je abenteuerlicher desto jünger“ hält dieser ganzen Literatur gegenüber durchaus nicht Stand. Die Dämonenaustreibungen und Todtenerweckungen, die Heilungs- und Strafwunder häufen sich ins Endlose an; die stete Wiederholung ähnlicher wunderbarer Vorgänge, in welchen alle Erfindungskunst doch wenig Abwechselung anbringen konnte, gibt den weitausgesponnenen Erzählungen eine gewisse Monotonie, die nur durch Wechselreden, Hymnen und Gebete von zuweilen ächt poetischem Gehalt angenehm unterbrochen wird. Daneben wird ein reicher Wunderapparat von Visionen, Engelerscheinungen, Himmelsstimmen, redenden Thieren und beschämt ihre Ohnmacht eingestehenden Dämonen entfaltet; überirdischer Lichtglanz leuchtet auf, geheimnisvolle Zeichen schimmern vom Himmel, Erdbeben, Donner und Blitz schreckt die Gottlosen; Feuer, Erde, Wind und Wasser fügen sich dienstbar den Frommen; Schlangen, Löwen, Leoparden, Tiger

und Bären werden durch ein Wort der Apostel gezähmt und kehren ihre Wuth wider die Verfolger; die sterbenden Märtyrer umgeben lichte Strahlenkränze, Rosen, Lilien und wunderbarer Wohlgeruch, während der Abyssus sich öffnet um ihre Feinde zu verschlingen. Auch der Teufel, der in Gestalt eines schwarzen Aethiopiers erscheint und Dämonen in den verschiedensten Verkleidungen spielen in diesen Geschichten eine bedeutende Rolle. Mit besondrer Vorliebe gepflegt ist aber das visionäre Element. Christus erscheint den Seinen bald als lieblicher Knabe, bald als Schiffer, als Hirt, oder in Gestalt eines Apostels; die gemarterten Heiligen kehren nach ihrem Tode ins Leben zurück, um sich bald ihren Jüngern, bald ihren Verfolgern zu zeigen; Träume und Gesichte kündigen den Aposteln ihre bevorstehenden Geschicke, heilsbegierigen Heiden die nahe Erfüllung ihrer Wünsche an.

Die katholischen Bearbeitungen haben grade diese phantastische Scenerie meist unangetastet gelassen, daher sie uns auch in sonst stark übermalten Stücken begegnet. In den seltensten Fällen aber trat die romanhafte Erzählung als Selbstzweck auf. Wo die dogmatische Tendenz zurück tritt, überwiegt die asketische: viele dieser Geschichten sind lediglich in der Absicht erfunden, die Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens und der strengsten Enthaltsamkeit auch in der Ehe zu preisen. Grade hier haben die Katholiker fast regelmässig geändert, und bald die rechtmässigen Ehefrauen zu Kebsweibern degradirt, bald verbotene Verwandtschaftsgrade oder sonstige Umstände eingeführt, welche im gegebenen Falle das Eingehn oder Fortführen einer Ehe verwerflich erscheinen liessen. In der Hochschätzung des jungfräulichen Lebens stimmten die Katholiker mit den Gnostikern ohnehin überein, wenn sie dasselbe auch nicht wie diese als allgemeine sittliche Pflicht betrachteten. Ein zweiter Grundzug der gnostischen Askese ist die freiwillige Armuth, und die Verachtung aller irdischen Reichthümer. Auch hier berührt sich die gnostische Sitte mit den in der katholischen Kirche, namentlich seit dem Aufkommen des Mönchthums, verbreiteten Anschauungen; speciell die Pflicht des Almosengebens wird von den Katholikern nicht minder wie von den Gnostikern eingeschärft; nur sind es wieder die letzteren allein, welche die freiwillige Armuth als allgemeine Forderung aufstellen. Bestimmter noch tritt das eigenthümlich gnostische Element in der auf dualistischen Anschauungen beruhenden Verwerfung des Fleisch- und Weingenusses und in einer oft bis ins Wunderbare gesteigerten Fastenübung hervor. Doch auch hierfür bot späterhin das Mönchswesen Anknüpfungspunkte und in früherer Zeit finden sich ähnliche asketische Grundsätze auch ausserhalb der specifisch gnostischen Kreise, z. B. bei Ebioniten.

Besondre Beachtung verdienen noch die in jenen Apokryphen enthaltenen Reste gnostischer Cultusbräuche, besonders bei Taufe und Abendmahl, und liturgischer Formeln, welche in gnostischen Kreisen gebräuchlich waren. Die katholischen Redactionen haben hier wenig Charakteristisches übriggelassen, doch sind zum Glück wenigstens einige Schriftstücke, wie die περίοδοι Θωμᾶ, um von den speciell als Proben häretischer Bosheit aufbewahrten Fragmenten der περίοδοι Ἰωάννου zu schweigen, von den Besserungen katholischer Ueberarbeiter, wenn auch nicht völlig, doch mehr als andre Stücke, verschont geblieben. Auch Reste apokryphischer Evangelien, wie namentlich des Aegypterevangeliums, haben sich in den verhältnismässig weniger von dem frommen Eifer der katholischen Redactoren entstellten Abschnitten, z. B. in den Petrusacten und den Philippusacten, erhalten.

Das grösste Interesse beanspruchen schliesslich die noch ziemlich beträchtlichen Reste gnostischer Lehranschauungen, welche in diesen Apokryphen erhalten sind. Wir besitzen in den Acten des Thomas und des Johannes noch mehrere unverfälscht gnostische Hymnen, die zu den wichtigsten Ueberresten dieser ganzen Literatur gehören. Weiteres Material von hervorragender dogmengeschichtlicher Bedeutung bieten die Lehr- und Abschiedsreden, sowie die Bitt-, Dank- und Preisgebete in den genannten beiden Apostelgeschichten, aber auch in den Acten des Petrus, Paulus, Philippus, Matthäus, und wenngleich nur in stark abgeblasster Gestalt auch in den Acten des Andreas. Eine schärfere Untersuchung zeigt, dass diese Schriften nicht alle aus denselben gnostischen Kreisen hervorgegangen sind. Die meisten gehören der syrischen beziehungsweise kleinasiatischen Vulgärgnosis an; hie und da scheinen sich markionitische Anschauungen vernehmlich zu machen; in den Thomasacten begegnen uns deutliche Spuren bardesanischer Lehren. Neben ächt gnostischen Anschauungen stehen jetzt in manchen Texten friedlich katholische Dogmen; in andern sind von jenen durch Unachtsamkeit, öfter wol durch Unkenntnis der Redactoren einige Reste mitten in fremdartiger Umgebung übrig geblieben.

Verschiedene Recensionen derselben Texte, hie und da auch völlig unversehrt gebliebene Stücke gestatten uns vielfach eine Vergleichung und geben die Möglichkeit an die Hand, die Methode, nach welcher die castrirten Ausgaben veranstaltet sind, zu studiren. Bei abweichenden Texten ist die kürzere Fassung fast immer die jüngere. Besonders Erzählungen, die aus irgend welchem Grunde einen Anstoss boten, sind oft bis zur Unkenntlichkeit abgekürzt.

Es ist bereits erwähnt, dass es ausser jenen gnostischen Apostel-

geschichten auch andere katholischen Ursprunges gibt. Dieselben beruhen zum grösseren Theile auf Localtraditionen, resp. auf Localisirung älterer Legenden im Interesse der heimischen Landeskirchen. Dahin gehören z. B. die syrischen Addäus- oder Thaddäusacten (die Doctrina Addaei) mit ihren griechischen Nachbildungen, die armenischen und die koptischen Bartholomäusacten, die in Babylonien und Persien spielenden Acten Simons und Judä, die auf dem Hintergrunde der abyssinischen Landesgeschichte aufgetragenen Matthäusacten. Wieder andere verdanken ihre Entstehung dem Interesse einer bestimmten Landeskirche, ihren apostolischen Ursprung zu legitimiren. Das klassische Beispiel hierfür sind die auf Kypros entstandenen Acten des Barnabas. Aber auch allerlei Umbildungen und Ergänzungen älterer Acten gehören hierher: so die byzantinische Andreaslegende, die Erzählung von der Landung der Gebeine des Bartholomäus an der Küste von Lipari u. A. m. Um den hier in Betracht kommenden Sagenstoff vollständig zu überschauen, darf man sich nicht auf die Untersuchung der als eigne Schriften überlieferten Apostelacten beschränken, sondern hat die Apostellegenden nach ihrer localen und nationalen Ausbildung im weitesten Umfange in Betracht zu ziehen.

Theilweise gehn schon die alten gnostischen περίοδοι auf Localsagen zurück. Dies ist wahrscheinlich der Fall bei den Acten des Andreas und Matthäus unter den Menschenfressern, bei den Acten des Petrus und Andreas unter den Barbaren; mit völliger Sicherheit lässt es sich behaupten von den ephesinischen Johannesacten, den phrygischen Acten des Philippus, den römischen πράξεις Πέτρου.

Neuere Forschungen haben gezeigt, dass in einem grossen Theile jener apokryphen Apostelgeschichten sich noch ächte Erinnerungen erhalten haben. Dieselben beziehen sich freilich mit verschwindenden Ausnahmen nicht auf die Apostellegenden selbst, sondern auf deren Einkleidung, auf den vorausgesetzten profangeschichtlichen Hintergrund, auf die geographische und ethnographische Scenerie, zuweilen auch auf heidnische Localculte. Vergleiche hierfür besonders die Arbeit von Alfred v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten (Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge XIX S. 161 ff. 380 ff.). Dagegen bieten jene Apokryphen für die wirkliche Lebensgeschichte und Missionswirksamkeit der betreffenden Apostel kaum irgendwelche unsre geschichtliche Kenntnis bereichernde Beiträge. Die wenigen Reste wirklich geschichtlicher Erinnerungen dieser Art, welche sich in jenen Schriften erhalten haben, lehren uns zum Mindesten wenig oder gar nichts Neues, sondern gehen auf Traditionen zurück,

die uns entweder ausdrücklich auch unabhängig von jenen bezeugt sind, oder doch mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf andere Quellen zurückgeführt werden müssen. Die Versuche, von jenen Legenden noch in umfassender Weise für die Geschichte der Apostel und des apostolischen Zeitalters Nutzen zu ziehen, haben sich bisher fast immer noch als fruchtlos erwiesen.

Die Legende von der Aposteltheilung.

Die Legenden von der Wirksamkeit der Apostel in den verschiedensten Ländern der Erde knüpfen an die schon im 2. Jahrhundert auf Grund von Matth. 28, 19 aufgekommene Sage von der Aposteltheilung an. Thilo (Acta Thomae p. 91 sqq.) leitet dieselbe von den Manichäern ab, welche dieselbe absichtlich an die Stelle der in der kanonischen Apostelgeschichte erzählten, aber von ihnen verworfenen (vgl. Augustinus, De utilitate credendi c. 3 opp. ed. Antwerp. 1700 T. VIII col. 36; contra Adimantum c. 17 T. VIII col. 100) Geistesausgiessung gesetzt haben sollen. Aber der Beweis stützt sich lediglich auf den Umstand, dass in den περίοδοι Θωμᾶ nicht von der Geistesausgiessung die Rede sei, die Apostel vielmehr als unerfahren in fremden Sprachen geschildert werden, und dass die Vertheilung der Länder unter die verschiedenen Apostel hier bereits unmittelbar nach Christi Himmelfahrt erfolge. Wie unzureichend diese Begründung ist, kann schon die Darstellung der in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts abgefassten syrischen Doctrina apostolorum zeigen (bei Cureton, Ancient Syriac Documents, London 1864 p. 24 der englischen Uebersetzung). Auferstehung und Pfingsten fallen nach derselben — in Uebereinstimmung mit Joh. 20, 21 flg. — auf einen Tag. Nachdem Christus in den Wolken verschwunden ist, gehn die Apostel ins ὑπερῷον und sind rathlos, wie sie das Evangelium allen Völkern verkündigen sollen, da sie doch ihre Sprachen nicht verstehn. Petrus mahnt seine Gefährten, die Sorge dem Herrn zu überlassen: da erfolgt das Pfingstwunder und jeder erhält eine eigne Zunge. Vermöge der Geistesmittheilung geben sie zunächst die für alle Gemeinden verbindlichen Verordnungen und gehn dann in alle Welt. Hieraus erhellt, dass die Rathlosigkeit der Apostel, wie sie den fremden Völkern predigen sollen, das Sprachenwunder nicht ausschliesst, sondern grade umgekehrt zu dessen Motivirung verwendet werden konnte.

Es lässt sich noch zeigen, dass die περίοδοι Θωμᾶ, auf welche Thilo seine Beweisführung stützt, jedenfalls vormanichäisch sind. Die

Legende von der Aposteltheilung aber gehört keineswegs denselben ausschliesslich an, sondern bildet ein Gemeingut der apokryphen Apostelgeschichten. Dieselbe ist ausserdem noch erhalten in den Actis Andreae et Matthaei (Tischendorf, Acta apostolorum apocrypha p. 132), in der syrischen Geschichte des Johannes (bei Wright, Apocryphal Acts of the Apostles p. 3 der englischen Uebersetzung), in den περίοδοι Ἰωάννου des falschen Prochoros (bei Zahn, Acta Joannis p. 3 sq.), und als ganz constanter Zug in der Sammlung der koptischen und äthiopischen Kirche (Zoëga, Catal. codd. copt. p. 228 codd. n. 126 und 127; Wüstenfeld, Synaxarium d. i. Heiligenkalender der koptischen Christen p. 6. 122. 154. 212 f. Malan, The Conflicts of the holy apostles p. 25. 30. 66. 117. 138. 147. 163. 172. 181. 187. 221). Nach der koptischen Legende sind die Apostel nach Christi Auferstehung auf dem Oelberge versammelt. Da erscheint ihnen der Herr, entbietet ihnen seinen Friedensgruss und gebietet ihnen Loose zu werfen und die Länder unter einander zu theilen. So in den sahidischen und den äthiopischen Acten des Philippus und des Judas Thaddäus, sowie in den äthiopischen Acten des Simeon Klopa. Der syrische Text der Acta Andreae et Matthaei (Wright p. 93) lässt die Apostel unmittelbar nach der Geistesausgiessung und dem Sprachenwunder am Pfingstfeste ihre Loose werfen, als sie noch im ὑπερῷον versammelt sind; und eben hiermit stimmt die syrische vita Joannis (Wright p. 3) überein, welche die Apostel ebenfalls sofort nach dem Pfingstwunder auf des Petrus Rath und Mahnung in ihre Länder abgehn lässt. Daneben findet sich gelegentlich die abweichende Darstellung, dass der Herr den einzelnen Aposteln in besonderen Visionen erscheint und ihnen die Länder bezeichnet, wohin sie gehen sollen. So in den syrischen Philippusacten (Wright p. 69), den äthiopischen Acten des Andreas (Malan p. 99) und des Bartholomäus (Malan p. 76).

Dass die Legende von der Aposteltheilung ursprünglich nicht im Gegensatze zu der kanonischen Apostelgeschichte gemeint ist, geht schon aus dem stehenden Zuge des Loosewerfens hervor, der sicher aus letzterer (Act. 1, 23 ff.) herstammt. Dasselbe gilt von der Localisirung des Theilungsactes auf dem Oelberg in der koptischen Legende (vgl. Act. 1, 12), um von dem ὑπερῷον der syrischen Doctrina apostolorum und der syrischen Acta Andreae et Matthaei (= Act. 1, 13) völlig zu schweigen. Aber schon die Darstellung der Geistesausgiessung in der kanonischen Apostelgeschichte als einer wunderbaren Begabung in fremden Sprachen zu reden, und die Aufzählung der verschiedenen Völker der Erde in deren Sprachen die Apostel geredet hätten, legt in

Verbindung mit der Weisung Matth. 28, 19 die Sage von der Aposteltheilung nahe genug.

Dass schon die ältesten apokryphen Apostelacten mit der Legende von der Aposteltheilung begonnen haben, ergibt sich aus einer Vergleichung des Anfangs des falschen Prochoros mit der syrischen vita Joannis. Dieselbe macht es zweifellos, dass nicht blos die περίοδοι Θωμᾶ, sondern auch die vermuthlich schon im 2. Jahrhundert entstandenen περίοδοι Ἰωάννου mit der Aposteltheilung anhoben. Fraglich kann nur noch sein, ob die Legende zuerst durch jene apokryphen Apostelgeschichten aufgebracht ist, oder ob sie schon früher vorhanden war.

Hier verdient es nun Beachtung, dass über den Zeitpunkt der Aposteltheilung verschiedene von einander unabhängige Traditionen existiren. Die περίοδοι Θωμᾶ und die περίοδοι Ἰωάννου, mit welchen die koptischen und abyssinischen Apostelacten, die syrischen Acten des Andreas und Matthäus (ob die griechischen, ist ungewiss), die syrische vita Joannis und die syrische Doctrina apostolorum übereinstimmen, lassen die Apostel unmittelbar nach Christi Himmelfahrt um die Länder loosen und jeden darauf in die ihm zugefallene Provinz abgehn [1]). Dieselbe Ueberlieferung scheinen mehrere lateinische Texte des Transitus Mariae vorauszusetzen, nach denen beim Tode der Maria, der im zweiten Jahre nach Christi Himmelfahrt erfolgt, die Apostel auf wunderbare Weise zum Sterbebette der Jungfrau aus allen Ländern zusammengerufen werden (bei Tischendorf, Apocal. apocr. p. 114 und 125) [2]).

Dagegen erzählt eine andre, im 2. Jahrhundert weitverbreitete Tradition, dass die Apostel auf Christi Geheiss noch sieben oder zwölf Jahre in Jerusalem verblieben seien, bevor sie in alle Welt gingen. Sieben Jahre nennen die clementinischen Recognitionen (Recogn. I, 43. IX, 29), zwölf Jahre der Montanistenbestreiter Apollonios, der sich

1) Auch nach der edessenischen Abgarsage wird Addäus oder Thaddäus alsbald nach Christi Himmelfahrt nach Edessa geschickt (Euseb. h. e. I, 13, 10 und ebenso die Doctrina Addaei ed. Phillips. London 1876).

2) Andere Texte nennen das 24. (so cod. Ambros. bei Tischendorf, Proleg. ad apocal. apocr. p. XLIII) oder 22. Jahr nach Christi Himmelfahrt (Tischend. p. 125 Note); die sahidische Bearbeitung das 15. (Zoëga, Catal. codd. copt. p. 223 cod. n. 120). Das 24. Jahr geht auf Epiphanios Monachus (Mitte des 9. Jahrh.) zurück (ed. Dressel p. 44), welcher selbst wieder eine andere Rechnung anführt, die des Hippolytos von Theben, nach welchem Maria statt 72 nur 59 Jahr alt wurde, also die Kreuzigung Christi nur um 11 Jahre überlebte (p. 39 ff. vgl. Hippol. Theb. chron. bei Migne Patr. gr. CXVII. 1029. 1037. 1049).

dafür selbst wieder auf eine ältere Ueberlieferung beruft (bei Euseb. h. e. V, 18, 14) und das von Clemens Alexandrinus benutzte katholische Κήρυγμα Πέτρου καὶ Παύλου (bei Clem. Al. Strom. VI, 5 p. 762 Potter; Hilgenfeld, N. T. extr. can. IV, 58). Letztere Sage, welche wegen der abweichenden Zeitbestimmung für unabhängig von den gnostischen περίοδοι erachtet werden muss, setzt ebenfalls die Legende von der Aposteltheilung schon voraus. Mit der letztern werden wir also sicher bis auf die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaufgeführt.

In der Folgezeit begegnen wir der Legende von der Aposteltheilung als einem unantastbaren Stücke kirchlicher Tradition. Eusebios (h. e. III, 1) meldet, dass, wie die Ueberlieferung berichte, bei der Zerstreuung der Apostel in alle Welt Thomas Parthien, Andreas Skythien, Johannes Asien durchs Loos zugetheilt erhalten habe (εἴληχεν). Petrus habe in Pontos, Galatien, Bithynien, Kappadokien und Asien, wie es scheint den Juden in der Diaspora gepredigt (1. Petr. 1, 1). Darnach sei er nach Rom gekommen und dort nach seinem eignen Verlangen häuptlings gekreuzigt worden. Paulus endlich habe von Jerusalem bis Illyricum das Evangelium Christi erfüllt (Röm. 15, 19) und darnach in Rom vor Nero das Martyrium erlitten. „Dies — fügt Eusebios hinzu — sagt Origenes wörtlich im dritten Bande der Auslegungen zur Genesis“. Man kann zweifeln, ob das nur durch Eusebios erhaltene Citat aus Origenes sich auf sämmtliche hier gegebene Nachrichten über die Aposteltheilung, oder nur auf das über Petrus und Paulus Gesagte bezieht. Doch bleibt die erstere Annahme wahrscheinlicher. Denn, um weiter nichts als die allbekannten Mittheilungen über die beiden letztgenannten Apostel zu legitimiren, hätte Eusebios doch kaum sich veranlasst gesehn, auf eine Stelle bei Origenes zurückzugehn. Wie dem aber sei, schwerlich sind für die παράδοσις über Thomas, Andreas, Johannes, Petrus und Paulus die gnostischen Acten als letzte Quelle zu betrachten Die Nachrichten über die drei letztgenannten sind schon im 2. Jahrhundert ein Gemeingut der Ueberlieferung bei allen Parteien. Die Sendung des Thomas nach Parthien stimmt zwar mit den clementinischen Recognitionen (IX, 29), aber gerade nicht mit den gnostischen περίοδοι, die ihn vielmehr nach Indien gehn lassen, überein. Endlich die Skythen, zu denen Andreas gereist sein soll, weisen zwar in dieselben Länder im Osten und Nordosten des schwarzen Meeres, in welche auch die περίοδοι Ἀνδρέου den Wirkungskreis dieses Apostels verlegen; aber grade der Name Σκυθία begegnet uns wenigstens in den noch erhaltenen Trümmern der περίοδοι nirgends. Rufinus fügt in der Uebersetzung obiger Stelle des Eusebios (h. e. III, 1) zwischen Thomas und Andreas

noch den Matthäus und Bartholomäus ein; jener habe Aethiopien, dieser das diesseitige Indien (*Indiam citeriorem*) durchs Loos erhalten. Dieselbe Angabe kehrt in dem ersten der von ihm der eusebianischen Kirchengeschichte hinzugefügten Bücher (X, 9) wieder: '*In ea divisione orbis terrae quae ad praedicandum verbum dei sorte per apostolos celebrata est, cum aliae aliis provinciae obvenissent, Thomae Parthia et Matthaeo Aethiopia eique adhaerens citerior India Bartholomaeo dicitur sorte decreta*' (vgl. auch Sokrates h. e. I, 19 und Hieronym. in Jes. 34 opp. IV col. 445 sq. Vallars. [1]). Bei demselben Rufinus begegnet uns dann bekanntlich weiter die Sage von der Entstehung des apostolischen Symbolums, zu welchem ein jeder der Apostel, bevor sie in alle Welt gingen, einen Beitrag geleistet habe (expositio in symbolum apostolorum bei Migne, Patr. lat. XXI col. 337).

An die Erzählung von der Aposteltheilung schlossen sich schon im 2. Jahrhunderte die sogenannten διατάξεις oder διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων (auch διδαχή, διδαχαί oder διδασκαλία τῶν ἀποστόλων). In der unter dem Namen αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος bekannten Schrift über „die beiden Wege" (auch Iudicium Petri genannt), welche in überarbeiteter Gestalt auch in das siebente Buch der griechischen Constitutionen übergegangen ist, kommen die 12 Apostel, bevor sie sich trennen, um in die Länder zu gehn, welche sie unter sich vertheilt hatten, noch einmal zusammen, um für die ganze Christenheit gemeinsame Anordnungen zu treffen [2]. Dieselbe Erzählung ist dann auch in die Constitutionen der ägyptischen Kirche übergegangen [3]. Wie Lagarde, dem Hilgenfeld beistimmt, nachgewiesen hat [4], war jene Schrift schon dem alexandrinischen Clemens bekannt. Auch die bereits erwähnte syrische Doctrina Apostolorum (bei Cureton l. c. p. 24) wiederholt dieselbe Geschichte.

---

1) Hieron. l. c.: '*apostolos . . . obviam sibi in Jerusalem et mutuo vidisse conspectus et transisse ac reliquisse eam et ad diversas provincias perrexisse quia dominus mandaverit eis Ite et docete omnes gentes etc. — et spiritus illius congregaverit eos dederitque eis sortes atque diviserit ut alius ad Indos alius ad Hispanias alius ad Illyricum alius ad Graeciam pergeret et unusquisque in evangelii sui atque doctrinae provincia requiesceret*'.

2) Bei Bickell, Geschichte des Kirchenrechts (Giessen 1843) S. 87 sq. Lagarde, Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae (Leipzig 1856) S. 74 sq. Pitra, Juris eccles. Graecorum historia et monumenta. T. I. (Rom 1864) p. 75 sq. Hilgenfeld, N. T. extr. can. IV, 95 sq.

3) Tattan, The apostolical Constitutions or Canons of the apostles (London 1848). Vgl. auch Bunsen, Hippolyt I, 484 f. Hilgenfeld, a. a. O. 94.

4) a. a. O. p. XIX und die Bemerkungen zu p. 98, 23. 24 sq.

In den oben erwähnten διαταγαί finden sich die verschiedenen Vorschriften, welche die Apostel geben, unter die einzelnen Apostel vertheilt. Daneben liefen ebenfalls schon im 2. Jahrhundert besondre Schriften um, welche als die Predigt oder Lehre (κήρυγμα, κηρύγματα, διδασκαλία, praedicatio, doctrina) dieses oder jenes einzelnen Apostels bezeichnet wurden. Von den ebionitischen Schriften dieser Art, dem κήρυγμα Πέτρου und den ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου ist bereits geredet. Aber auch παραδόσεις Ματθίου finden sich bei den Gnostikern in Gebrauch (gesammelt bei Hilgenfeld a. a. O. p. 50 sq.). Von dem ebionitischen κήρυγμα Πέτρου ist wohl zu unterscheiden das katholische κήρυγμα Πέτρου καὶ Παύλου, von welchem noch zahlreiche Fragmente erhalten sind (bei Hilgenfeld p. 52 sqq.). Wie die παραδόσεις Ματθίου, so wird auch dieses petropaulinische κήρυγμα bereits von Clemens Alexandrinus citirt, kann also nicht viel später als um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein. Jüngere Schriften sind die syrische Doctrina Addaei, c. 360 u. Z. (bei Phillips, The doctrine of Addai the Apostle. London 1876), und die etwa gleichzeitige „Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom“, ebenfalls in syrischer Sprache (bei Cureton, Ancient Syriac Documents p. 35 sqq. der engl. Uebers.). Beide Schriften enthalten nicht blos Lehrstücke, obwol dieselben offenbar Selbstzweck sind, sondern zugleich ziemlich ausführliche historische Einkleidungen. Die Lehre des Addai behandelt die bekannte edessenische Sage von dem Briefwechsel Christi mit Abgar und die Sendung des Addäus nach Christi Himmelfahrt; die Lehre des Simon Kepha die Sagen von dem Kampfe des Petrus mit dem Magier Simon in Rom und von dem Märtyrertode des Petrus und Paulus. Umgekehrt ist die syrische Historia Joannis (bei Wright a. a. O. 3—60) am Schlusse als „Lehre“ (מַלְפָּנוּתָא) des Johannes bezeichnet. Aber, um von den ebionitischen περίοδοι Πέτρου und ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου zu schweigen, schon die gnostischen Apostelgeschichten hatten, wie bereits bemerkt, ihren Schwerpunkt in den den Aposteln in den Mund gelegten Lehrreden, und auch in katholischen Acten wie in denen des Petrus und Paulus (Tischendorf p. 3—39) und in der nestorianischen passio Bartholomaei (Fabricius, Codex apocr. N. T. II p. 669—687) nehmen die lehrhaften Bestandtheile einen erheblichen Raum ein. Hieraus ergibt sich, dass jene als „Lehre“ oder „Predigt“ verschiedener Apostel bezeichnete Literatur mit den apokryphischen Apostelgeschichten nahe verbunden war. Eine kritische Untersuchung der letzteren kann also nicht umhin, auch die Schriftstücke der ersteren Gattung mit in Betracht zu ziehn.

Die Sagen über die den einzelnen Aposteln durchs Loos zu Theil gewordenen Provinzen lauten sehr verschieden. Nicht einmal die Namensliste derselben steht fest. Bekanntlich differiren hier schon unsre kanonischen Evangelien. Marcus (3, 16—19) nennt Simon Petrus, Jakobus Zebedäi, Johannes dessen Bruder, Andreas, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Thomas, Jakobus Alphäi, Thaddäus, Simon Kananites (Kananäos) und den Verräther Judas Ischarioth. Matthäus (10, 2—4) ordnet paarweise: Simon Petrus und sein Bruder Andreas, Jakobus Zebedäi und sein Bruder Johannes, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus der Zöllner, Jakobus Alphäi und Lebbäus [mit dem Beinamen Thaddäus], Simon Kananites (Kananäos) und Judas Ischarioth. Die Namen sind in beiden Listen dieselben, nur stellt Matthäus den Andreas neben seinen Bruder, also vor die Zebedaiden, den Thomas vor Matthäus und gibt dem Thaddäus den Namen Lebbäus. Lukas gibt im Evangelium (6, 14—16) folgende Liste: Simon Petrus, Andreas dessen Bruder, Jakobus, Johannes, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Thomas, Jakobus Alphäi, Simon Zelotes, Judas Jakobi und Judas Ischarioth. In der Apostelgeschichte (1, 13): Petrus und Johannes und Jakobus und Andreas, Philippus und Thomas, Bartholomäus und Matthäus, Jakobus Alphäi und Simon Zelotes und Judas Jakobi, wozu als zwölfter zum Ersatze des Judas Ischarioth noch (1, 26) Matthias kommt. Die Ordnung weicht in beiden Listen des Lukas ab; dagegen sind die Namen beidemale die gleichen. Statt des Thaddäus oder Lebbäus erscheint hier Judas Jakobi. In der Berufungsgeschichte des Zöllners nennen Marcus und Lukas den Mann nicht Matthäus (Matth. 9, 9), sondern Levi (Marc. 2, 14. Luc. 5, 27) und Marcus bezeichnet denselben noch bestimmter als Sohn des Alphäus. Bemerkung verdient weiter, dass in der Liste der Apostelgeschichte die paarweise Anordnung noch durchblickt, wenn sie auch weder am Anfange noch zum Schlusse, sondern lediglich in der Mitte durchgeführt ist. Dieselbe wird auch bei Marcus (6, 7) vorausgesetzt, wenn Jesus dort die Jünger paarweise (δύο δύο) aussendet, vgl. auch die paarweise Aussendung der 70 bei Lukas (10, 1: ἀνὰ δύο). Das Evangelium Johannis gibt bekanntlich keine vollständige Liste. Unter den Erstberufenen wird nächst Andreas, Petrus und Philippus ein Nathanael genannt (1, 41—53), dazu ein ungenannter Jünger, welcher unzweifelhaft Johannes ist (1, 37. 41). Im weiteren Verlaufe des Evangeliums kommen ausser dem ungenannten Lieblingsjünger, Simon Petrus, Andreas, Philippus noch der Verräther Judas Ischarioth, ferner Thomas mit dem Beinamen Didymos (11, 16. 14, 5. 20, 24 ff.) und

Judas, nicht der Ἰσκαριώτης (14, 22) vor: der jüngere Anhang (21, 2) zählt als bei dem wunderbaren Fischzuge im See von Tiberias anwesend Simon Petrus, Thomas Didymos, Nathanael von Kana in Galiläa, die Söhne des Zebedäus und noch zwei ungenannte Jünger auf. In den paulinischen Briefen werden nur Petrus oder Kephas, Johannes und Jakobus der ἀδελφὸς τοῦ κυρίου erwähnt. Ob letzterer von Paulus ausdrücklich als Apostel bezeichnet wird, ist streitig (Holsten, Das Evangelium des Paulus I, 142 zu Gal. 1, 19; S. 412 f. zu 1 Kor. 15, 7); man hat aber auch bezweifelt, ob Paulus überhaupt einen geschlossenen Apostelkreis der Zwölf gekannt oder anerkannt habe (Holsten, a. a. O. 413 zu 1 Kor. 15, 5).

In der kirchlichen Tradition stehen (ausser dem Namen des Verräthers) acht Apostelnamen unbedingt fest. Es sind dies Simon Petrus und sein Bruder Andreas, die Zebedaiden Johannes und Jakobus, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus. Die Unsicherheit erstreckt sich nur über die drei oder vier letzten [1]). Ein zweiter Jakobus wird überall neben dem früh geschiedenen Zebedaiden Jakobus genannt; zwiespältig ist die Ueberlieferung nur darüber, ob Jakobus Alphäi mit dem ἀδελφὸς τοῦ κυρίου identisch ist oder nicht [2]). Das Hebräerevangelium lässt den Bruder des Herrn am Abendmahle theilnehmen, betrachtet ihn also doch wol als einen der Zwölf (Hieronym. vir. illustr. c. 2 p. 9 ed. Herding; cf. Hilgenfeld, N. T. extr. can. IV, 17. 27 sqq.). Auch Clemens Alexandrinus (bei Euseb. h. e. II, 1, 5) unterscheidet nur zwei Jakobus, den δίκαιος, der von der Zinne des Tempels herabgestürzt und von einem Walker erschlagen wurde und den enthaupteten (d. h. den Zebedaiden, Act. 12, 2) [3]). Dagegen unterscheiden die Clementinischen Recognitionen (Recogn. I, 44. 59. 66. 70) und die Constitutionen in allen drei Sammlungen (II, 55. VI, 12. 14. VII, 46. VIII, 34. 46) den ἀδελφὸς τοῦ κυρίου vom Apostel Jakobus Alphäi, oder weisen ihm doch seine Stelle ausdrücklich ausserhalb des Zwölfercollegiums an. In dem ersten Falle wird der Bruder des Herrn

1) Wenn Bartholomäus in den gnostischen Philippusacten (Tischendorf, p. 75) zu den 70 Jüngern gerechnet wird, so steht diese Ueberlieferung ganz vereinzelt.

2) Vgl. Hilgenfeld, Einleitung ins N. T. S. 520—527. Holtzmann, Jakobus der Gerechte und seine Namensbrüder. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1880, 2, 198—221.

3) Dass die betreffenden Worte bei Eusebios wörtlich ein Citat aus Clemens und kein Zusatz des Kirchenhistorikers sind, wie Wieseler will (Jahrb. f. deutsche Theologie 1878, S. 108 f.) geht schon aus einer Vergleichung mit h. e. II, 23 3 hervor.

zum Stiefbruder gemacht, wie auch Origenes nach dem Jakobusbuch (der Grundschrift des Protevangeliums Jacobi) und dem Petrusevangelium annahm (in Matth. tom. X, 17; vgl. Hilgenfeld a. a. O. p. 40 sq.)[1]); im letzteren Falle wird der Bruder des Herrn als Vetter ἀνεψιός) gedeutet, wie schon Hegesippos gethan hat (bei Euseb. h. e. IV, 22, 4; vgl. III, 20, 1 und III, 32, 6)[2]). Hieronymus (catal. viror. illustr. c 2) kennt beide Ansichten, entscheidet sich aber für die letztere. Ob wirklich, wie Wittichen (Leben Jesu S. 168) und Holtzmann (Ztschr. f. wiss. Theologie 1880, 2. S. 206. 208 f.) annehmen, Jakobus der Gerechte nach dem Tode des gleichnamigen Zebedaiden (44 u. Z.) in das Zwölfercollegium eingetreten ist, kann hier völlig dahingestellt bleiben. Sicher ist, dass Jakobus Alphäi hinter dem Bruder des Herrn frühzeitig zurücktritt und allmählich ganz mit ihm verschmilzt. Die späteren Schriftsteller, die seiner gedenken, thun dies in Abhängigkeit von den Apostelverzeichnissen der kanonischen Evangelien; wo uns dagegen in der Folgezeit unter den Aposteln nur ein Jakobus begegnet, besteht die Voraussetzung zu Recht, dass darunter der mit dem Alphäiden identificirte Jakobus der Gerechte gemeint ist. (So schon bei Papias in dem Fragmente bei Euseb. h. e. III, 39, 4 und die διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος bei Hilgenfeld, N. T. extr. can. IV, 95). Eusebios, der als Kirchenhistoriker besser Bescheid weiss, unterscheidet noch den Bruder des Herrn vom Apostel (h. e. I, 12, 4; II, 23, 1; III, 7, 9; VII, 19), wenn er auch die abweichende Meinung des Clemens ohne Einspruch referirt (II, 1, 5) und nach dem damals üblichen Sprachgebrauch den zu seiner Zeit noch gezeigten Bischofsstuhl des Jakobus

1) Das Protevangelium Jacobi weiss von Söhnen Josephs erster Ehe und lässt einen derselben das Thier, auf welchem Maria auf der Reise nach Bethlehem reitet, am Zügel führen (cap. 17; bei Tischendorf, evang. apocr. ed. II p. 31 sq.). Auf die Ueberschriften des Buches in verschiedenen Codd., welche zum Theil den Bischof oder Erzbischof von Jerusalem, den ἀδελφόθεος, als ἀπόστολος bezeichnen, ist natürlich nichts zu geben (Tischendorf l. c. p. 1 sq.).

2) Bei Euseb. h. e. II 23, 4 nennt Hegesipp Jakobus den Gerechten einfach ἀδελφὸς τοῦ κυρίου. Dagegen heissen III, 20, 1 die Enkel des Judas οἱ υἱωνοὶ Ἰούδα τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ. Symeon der Sohn des Klopas heisst III, 32, 6; IV, 22, 4 ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου und von seiner Einsetzung zum Bischof von Jerusalem an der Stelle Jakobus des Gerechten sagt Hegesipp (bei Euseb. h. e. IV, 22, 4) καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ἀνεψιὸν ὄντα τοῦ κυρίου δεύτερον. Die letzten Worte lassen verständigerweise nur den Sinn zu, dass hiernach Jakobus als ἀνεψιὸς τοῦ κυρίου πρῶτος bezeichnet werden soll.

in Jerusalem als τὸν ἀποστολικὸν θρόνον (VII, 32, 29) bezeichnet [1]). Dagegen ist es eine ganz vereinzelte Ausnahme, wenn mehrere Texte des falschen Dorotheos (nicht die des Pseudo-Hippolyt und Pseudo-Epiphanios) unter den Zwölfen nur den Jakobus Zebedäi aufführen, den Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem aber unter den Siebzig (append. ad Chron. Pasch. T. II p. 136 sq. ed. Bonn; Doroth. latin. in Bibl. Patr. Max. Lugd. T. III p. 426 sq.) [2]).

Grössere Verwirrung herrscht in den Namen der drei letzten Apostel. Der bei Lukas genannte Judas wird bald mit Thomas, bald mit Thaddäus oder mit Simon identificirt: der Name Judas Thomas begegnet uns allgemein in der Tradition der syrischen Kirche (Euseb. h. e. 1, 13, 10; Doctrina Addaei ed. Philipps p. 5 der engl. Uebers. und die syrische Doctrina Apostolorum bei Cureton l. c. p. 30 sq.), aber schon in den περίοδοι Θωμᾶ, in letzteren auffälliger Weise noch neben Judas Jacobi (Tischendorf p. 190 sq.). Die Identificirung mit Thaddäus (oder Lebbäus) beruht offenbar erst auf schriftstellerischer Reflexion, findet sich aber seit Origenes bei Griechen, Lateinern, Kopten und späteren Syrern ganz allgemein [3]). Dagegen begegnet uns Simon Judas erst bei späteren Schriftstellern, zum Theil noch ausdrücklich unterschieden von Judas Thaddäus oder Judas Jakobi [4]). Von dem Zwölfer Thaddäus wird bei Schriftstellern, die von der edessenischen Abgarsage Kunde haben, ein Siebziger Thaddäus unterschieden, weil der edessenische Apostel Addäus oder Addai, dessen Name im

1) Die Bezeichnung τοῦ κυρίου χρηματίζων ἀδελφός findet sich nur III, 7, 9, offenbar in dem Sinne, dass Jakobus nur der Halbbruder Jesu gewesen.

2) In dem griechischen Texte des cod. Vindobon. th. gr. 40 findet sich zwischen Matthäus und Simon Zelotes die Notiz: Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου ἀδελφὸς Ματθαίου τοῦ εὐαγγελιστοῦ.

3) Origenes Praef. in comm. in ep. ad Roman. (opp. ed. Lommatzsch VI in p. 8). Hieron in Matth. X, 4 (Opp. II, 57 Vallars.). Passio Simonis et Judae bei Fabricius, cod. ap. II, 608, 5). Zoëga, Catal. copt. p. 228 (cod. 127). Malan, Certamen apostolorum p. 221 sq. Assemani, Bibl.. Or. III, 2, p. XIII sqq.

4) Chron. Pasch. p. 471 ed. Bonn. Ebenso verschiedene Texte des Pseudo-Hippolyt und Pseudo-Dorotheos, Pseudo-Sophronios, das Menologium Basilii, auch die äthiopischen Acten des Simon (Malan p. 24). Pseudo-Dorotheos, das Menol. Basil. und die äthiopische Legende unterscheiden den Simon Judas von Judas Jacobi oder Judas Thaddäus. ebenso Pseudo-Hippolyt und der lateinische laterculus des cod. Paris. lat. 9562. Für Judas Jacobi begegnet auch der Name Judas Zelotes: so in dem Scholion bei Lagarde Constitut. App. 282, beim Chronisten des Jahres 354, in der lateinischen passio Simonis et Judae (Fabricius II, 608, 5) und in Martyrologien.

Griechischen allgemein mit Θαδδαῖος wiedergegeben wird, ausdrücklich einer der Siebzig heisst (Euseb. h. e. I, 13, 10. Doctrina Addaei ed. Philipps p. 21 der engl. Uebers.). Wiederum Simon, der bei Matthäus und Marcus Simon Kananites oder Kananäos, bei Lukas Simon Zelotes heisst, wird von Späteren in zwei, ja drei Personen gleichen Namens zerlegt und daneben wieder mit Simon Klopa, dem zweiten Bischof von Jerusalem identificirt [1]). Wichtiger ist, dass grade von Schriftstellern des 2. Jahrhunderts Nathanael, Kephas und Levi besonders aufgezählt werden: erstere beiden in den διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος (Judicium Petri bei Hilgenfeld l. c.), Kephas auch bei Clemens Alexandrinus (aber als einer der 70, bei Euseb. h. e. I, 12, 2), Levi bei Herakleon (bei Clemens Alex. Strom. IV, 9, 73 p. 595 Potter). Spätere identificiren den Nathanael bald mit Bartholomäus (so namentlich die Syrer), bald mit Simon Kananites (so spätere Griechen, Aegypter und Abyssinier); Kephas findet einen Unterschlupf unter den Siebzig (so auch die Liste des Chron. Pasch. p. 400 ed. Bonn, Pseudo-Hippolyt und die beiden Texte des Pseudo-Dorotheos, der ihn zum Bischofe von Konia macht), während Levi völlig mit Matthäus verschmilzt, daher dieser bei Späteren (z. B. in den Menologien) ein Sohn des Alphäus und Bruder des Jakobus heisst. Ueber Matthias scheint überhaupt keine selbständige Tradition existirt zu haben. Alle Nachrichten, die ihn zu den Menschenfressern gehn oder im „äusseren Aethiopien" endigen lassen, beruhn auf Verwechselung mit Matthäus.

Unter den älteren Apostelverzeichnissen, welche auf uns gekommen sind, ist namentlich das der διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος oder des Judicium Petri (bei Hilgenfeld, N. T. extr. can. IV, p. 95) zu nennen. Dasselbe lautet: Johannes, Matthäus, Petrus, Andreas, Philippus, Simon, Jakobus, Nathanael, Thomas, Kephas, Bartholomäus und Judas Jakobi. Bemerkung verdient hier schon die Reihenfolge. Es ist dies das einzige bekannte Verzeichnis, in welchem Johannes statt Petrus an der Spitze steht. Unter Jakobus — dem einzigen hier erwähnten — ist vermuthlich nicht der Zebedaide, sondern Jakobus Alphäi gemeint. Wenigstens

1) So unterscheiden Pseudo-Dorotheos in beiden Texten und das Menologium Basilii Simon Judas von Simon Zelotes. Ersterer wird wieder mit Simon Kananites identificirt (Chron. Pasch., Pseudo-Hippolyt, Pseudo-Sophronios), daher die Localsage in den griech. Menäen zwei Simonsgräber, eines des Zelotes und eines des Kananites unterscheidet. Häufig findet sich auch die Identification von Simon Kananites mit Simon Klopa dem Bischofe von Jerusalem (Pseudo-Hippolyt, Pseudo-Sophronios, lateinisches Breviarium Apostolorum), während das Menolog. Basilii gar drei Simon unterscheidet: Simon Judas (Kananites), Simon Zelotes und Simon Klopa.

spricht hierfür die diesem Jakobus angewiesene Stelle neben Simon. Man hat hiernach wol anzunehmen, dass Jakobus Zebedäi zu der Zeit, da die Apostel sich versammeln, um allen Völkern der Erde Gesetze zu geben, bereits als verstorben betrachtet wird. Dies würde zu der oben erwähnten Ueberlieferung stimmen, nach welcher die Apostel erst 12 Jahre nach Christi Himmelfahrt in alle Welt gehn. Ausser jenem Jakobus fehlt nur der Ersatzapostel Matthias; dafür ergänzen Nathanael und Kephas die Zwölfzahl. Weit weniger originell ist das Apostelverzeichnis in den περίοδοι Θωμᾶ. Dasselbe geht auf Lukas (6, 14 f.) zurück, von welchem es jedoch darin abweicht, dass Thomas den Beinamen Judas erhält und (mit Matth.) vor Matthäus gestellt ist, Simon aber nicht ὁ ζηλωτής sondern (mit Matth. und Marc.) ὁ καναναῖος heisst (Tischendorf, Acta app. apocr. p. 190 f.). Ausserdem ist nur zu beachten, dass die paarweise Anordnung folgerichtig durchgeführt ist: Simon Petrus und Andreas, Jakobus Zebedäi und Johannes, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, Jakobus Alphäi und Simon Kananäus und Judas Jacobi. Der letztgenannte stört allein die paarweise Anordnung, weil nur 11 Apostel gezählt sind. Des Matthias ist also auch hier nicht gedacht. Auf der Ordnung bei Matthäus beruht das ebenfalls paarweise geordnete Verzeichnis in den Constitutionen (VI, 14 p. 173 Lagarde): Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes die Söhne Zebedäi, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, Jakobus Alphäi und Lebbäus mit Beinamen Thaddäus, und Simon Kananites und (Act. 1, 26) Matthias, dazu noch als dreizehnter und vierzehnter Jakobus der Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem und Paulus ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος τὸ σκεῦος τῆν ἐκλογῆς, die beiden letzten als ein besonderes Paar nachträglich angefügt und mit τε-καὶ verbunden. Die clementinischen Recognitionen geben in dem aus der alten Grundschrift entnommenen Stücke zwar kein förmliches Verzeichnis, zählen aber in den Tempelreden der Apostel sämmtliche in dem Verzeichnisse des Matthäus genannten nebst dem Matthias, der hier mit Barnabas identificirt wird, auf (Recogn. I. 55—65); nach beendigten Reden kommen sie zu dem Bischofe Jakobus und berichten diesem alles Geredete und Gethane (I, 66). Der lateinische Chronograph vom Jahre 354 zählt: Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, Philippus und Thomas, Bartholomäus und Matthäus, Jakobus Alphäi und Judas Zelotes und Simon der Kananiter. Die Ordnung des dritten und vierten Paars folgt der Apostelgeschichte, die Bezeichnung des Judas Jakobi als Judas Zelotes begegnet uns hier zuerst; Matthias fehlt ebenfalls. Epiphanios, haer. 79, 3: Petrus und Andreas,

Jakobus und Johannes, Philippus und Bartholomäus, Thomas, Thaddäus (vielmehr Matthäus?) und Jakobus Alphäi und Judas Jakobi und Simon Kananäus und Matthias, sammt Paulus und Barnabas und den übrigen, sowie Jakobus dem Bruder des Herrn. Pseudo-Epiphanios περὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων (cod. Paris. gr. 1115): Simon Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus, Jakobus Thaddäus (l. Ἀλφαίου), Thaddäus oder Judas Jacobi, Matthias, Paulus, Marcus. Pseudo-Hippolyt (bei Combefis, Auctar. Novum II 831 sq., auch bei Fabricius, Opp. Hippolyt. T. I. appendix p. 30): Petrus, Andreas, Johannes, Jakobus Zebedäi, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Thomas, Jakobus Alphäi, Judas auch Lebbäus, Simon der Kananiter der Sohn des Klopa auch Judas genannt, Matthias, Paulus. Ebenso der Text in der Chronik des angeblichen Symeon Logothetes (cod. Paris. gr. 1712), nur dass er den Bartholomäus hinter Judas stellt und den Paulus weglässt. Pseudo-Dorotheos im cod. Vindob. th. gr. 40 (olim 77): Petrus, Andreas, Jakobus Zebedäi, Johannes, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus, Jakobus Alphäi, Simon Zelotes, Judas Jacobi, Simon Judas, Matthias, Paulus (dazu Marcus und Lukas); der lateinische Text des Musculus lässt den Jakobus Alphaei weg; der andre Text (bei Ducange im appendix zum Chron. Pasch. ed. Bonn. T. II p. 136 sq.) wesentlich ebenso, nur lässt er auch den Paulus (desgleichen den Marcus und Lukas) weg und ordnet die vier letzten Apostel Judas Jacobi, Simon Judas, Matthias, Simon Zelotes [1]).

1) Der Dorotheostext in cod. Matrit. 105 (bei Iriarte, bibl. Matrit. p. 415 sq.) stimmt mit dem des cod. Vindob. in der Namensliste wesentlich überein, namentlich zählt er nach Matthäus den Jakobus Alphäi auf. Doch lässt er darnach den Simon Zelotes weg und schliesst die Liste mit Matthias. Der Text des „Hippolyt und Dorotheos" bei Lagarde, Constitut. App. 283 ordnet: Petrus, Paulus, Jakobus Zebedäi, Johannes, Andreas, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus, Judas Jacobi, Thaddäus auch Lebbäus und Judas, Jakobus der Bruder des Herrn, Simon der Kananiter oder Zelotes, Matthias, wozu dann noch die Evangelisten Lukas, Marcus und Philippus kommen. Das Scholion bei Lagarde l. c. p. 282: Petrus und Andreas, Jakobus Zebedäi und Johannes, Philippus und Bartholomäus, Thomas (und Matthäus), Jakobus Alphäi und Thaddäus-Lebbäus, auch Judas Zelotes, Simon der Kananiter und Matthias. Das τῶν ιβ' ἀποστόλων überschriebene Verzeichnis (Chron. Pasch. T. II p. 142 ed. Bonn): Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes die Söhne des Zebedäus, Philippus, Thomas, Bartholomäus, Thaddäus-Lebbäus, Jakobus Alphäi, Matthäus-Levi, Simon der Kananiter, Simon Zelotes, Judas Ischarioth. Die σύναξις τῶν ἀποστόλων in den griechischen Menäen zum 30. Juni (codd. Paris. gr. 1587. 1588): Petrus, Paulus, Andreas, Jakobus Zebedäi, Johannes, Philippus, Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Jakobus Alphäi, Simon von Kana auch Nathanael, Judas Jakobi, Thaddäus-Lebbäus, Matthias; dann folgen

Das Chronicon Paschale (p. 399 sq. ed. Bonn) ordnet: Simon Petrus, Andreas, Jakobus Zebedäi, Johannes, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Jakobus Alphäi der Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, Matthäus, Thaddäus-Lebbaeus oder Barsabas, Simon Kananites genannt Judas Jacobi, Judas Ischarioth. Das Apostelverzeichnis in der Chronik des angeblichen Symeon Logothetes (cod. Paris. gr. 1712): Simon Petrus, Andreas, Johannes, Jakobus Zebedäi, Philippus, Matthäus, Thomas, Jakobus Alphäi, Judas (auch Thaddäus und Lebbäus genannt), Bartholomäus, Simon von Kana oder Zelotes, Matthias.

Eine Pariser Evangelienhandschrift, welche Cotelier als Reg. 1007 bezeichnet, gibt hinter dem Evangelium des Matthäus folgendes Verzeichnis (abgedruckt bei Cotelier, Patres Apost T. I. p. 271 ed. Clericus): α' Πέτρος ὁ καὶ Σίμων καὶ Κηφᾶς καὶ Συμεὼν β' Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ. γ' Ἰάκωβος ὁ υἱὸς Ζεβεδαίου· καὶ Ἰωάννης δ' ἐκαλοῦντο διὰ τὸ Βοανεργὲς υἱοὶ βροντῆς. ε' Φίλιππος ὁ ἐξ Ἱεραπόλεως. ς' Βαρθολομαῖος οὗτος Ἰνδοὺς διδάσκει. ζ' Ματθαῖος ὁ τελώνης. η' Θωμᾶς ὁ καὶ Δίδυμος Πάρθοις καὶ Ἰνδοῖς. ϑ' Ἰάκωβος Ἀλφαίου· ἑρμηνεύεται δὲ μαθητὴς ζωῆς. ι' Θαδδαῖος· οὗτος παρὰ μὲν τῷ Ματθαίῳ Λεββαῖος καλεῖται· παρὰ δὲ τῷ Λουκᾷ Ἰούδας Ἰακώβου· παρὰ δὲ Μάρκῳ Λευῒς καθήμενος παρὰ τὸ τελώνιον· ἑρμηνεύεται δὲ ἄνεσις. ια' Σίμων ὁ Κανανίτης σταυρῷ προσηλώθη· ὁ καὶ Συμεὼν

Jakobus der Bruder des Herrn, Simon Klopa, Barnabas, Marcus, Lukas, Philippus u. s. w. Die σύναξις im Menologium Basilii zum 30. Juni verzeichnet nur die zwölf Ersten in gleicher Ordnung. Pseudo-Chrysostomos (hom. in XII app. opp. VIII append. p. 11 Montfaucon): Petrus, Paulus, Andreas, Simon, Thomas, Jakobus, Marcus, Lukas, Matthäus, Johannes, Bartholomäus, Philippus. Michael Psellos der Aeltere (στίχοι εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πανευφήμους ιβ' ἀποστόλους bei Pitra, Spicil. Solesm. IV, 496): Paulus, Petrus, Andreas, Jakobus, Philippus, Thomas, Bartholomäus, Simon, Johannes, Lukas, Matthäus, Marcus. Das (ungedruckte) lateinische Breviarium Apostolorum (codd. Paris. lat. 2543. 2136. 12604. S. Genovef. Paris. H 1 10); Simon Petrus, Paulus, Andreas, Jakobus Zebedäi, Johannes, Thomas-Didymus, Philippus, Jakobus der Bruder des Herrn, Bartholomäus, Matthäus, Simon Zelotes oder Kananäus, Judas Jacobi (Bruder des Herrn), Matthias. Pseudo-Isidor de vita et obitu Sanctorum (in den Basler Orthodoxographis II, 597 sq.): Petrus, Paulus, Andreas, Jakobus Zebedäi, Johannes, Philippus, Thomas, Bartholomäus, Matthäus. Jakobus Alphäi mit dem Beinamen der Gerechte, Bischof von Jerusalem, Judas Jacobi, Simon Zelotes oder Kananäus, Matthias. Der laterculus apostolorum in cod. Paris. lat. 9562: Petrus und Paulus, Jakobus Zebedäi, Johannes, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus, Jakobus Alphäi, Thaddäus auch Judas, Symon Kleophas auch Judas genannt (zuletzt Titus, Crescens, der Eunuch der Königin Kandake). Ueber die Ordnung der Apostel in der lateinischen Passionensammlung und bei „Abdias" s. u.

καὶ Κλεώπας καὶ Ἰούδας λεγόμενος. ιβʹ καὶ Ματθίας ὁ ἀντὶ Ἰούδα εἰσαχθείς. Τελῶναι Ματθαῖος, Ἰάκωβος καὶ Ἰούδας. Ματθαῖος λέγει αὐτὸν κεκλῆσθαι τελώνην· ὁ δὲ Μάρκος τὸν Ἰάκωβον Ἀλφαίου· ὁ δὲ Λουκᾶς ἐν τῷ ληʹ κεφαλαίῳ τὸν Λευῒν ὡς καὶ ὁ Μάρκος ὀνομάζει, ἐν δὲ τῷ μδʹ Ἰάκωβον.

Die syrische doctrina apostolorum bei Cureton (a. a. O.) gibt kein vollständiges Apostelverzeichnis. Bei der Vertheilung der Provinzen zählt sie Jakobus den Bruder des Herrn, Marcus, Judas-Thomas, Simon-Kephas, Johannes, Andreas, Lukas, Addäus und dessen Schüler Aggäus auf. Die Vertheilung der Provinzen lässt den Paulus ganz unberücksichtigt. Obwol die doctrina selbst für Apostelschüler, wie Marcus, Lukas und Aggäus eine Stelle hat, gedenkt sie des Paulus nur gelegentlich in Verbindung mit Timotheus, wo sie erzählt, dass diese beiden, als sie in die Gegenden von Syrien und Kilikien auszogen, die Gesetze und Verordnungen der Apostel dort übergeben hätten (Act. 16, 4 vgl. 15, 23); und dann ganz zum Schlusse noch einmal, wo seiner Reise nach Rom und seines dortigen Märtyrertodes Erwähnung geschieht Dagegen wird das eigenste Missionsgebiet des Paulus, Ephesos und ganz Asien, Thessalonich, Korinth und Achaja für Johannes in Beschlag genommen. Mit dieser auffälligen Thatsache stimmt, dass auch sonst in den ältesten Verzeichnissen Paulus ausser Betracht bleibt; noch die Texte des Pseudo-Epiphanios, Pseudo-Hippolyt und Pseudo-Dorotheos weisen sein Missionsgebiet (abgesehn von Rom, welches dem Petrus gehört) dem Andreas zu. In dem Verzeichnisse der Constitutionen scheint er erst von einem jüngeren Bearbeiter eingeschoben zu sein. Nach der ältesten, in diesem Stücke auch von der Folgezeit festgehaltenen Anschauung gehörte er nun einmal nicht in den mit der heiligen Zwölfzahl abgeschlossenen Kreis.

Noch weniger Uebereinstimmung als über die Namen herrscht über die Schicksale und die Missionsgebiete der verschiedenen Apostel. Die älteste Ueberlieferung kennt überhaupt nur drei oder vier Märtyrer unter den Aposteln: Jakobus Zebedäi (Act. 12, 2), Paulus und Petrus (vgl. die Zusammenstellung der Stellen in meiner Abhandlung „Petrus nicht in Rom“ Jahrbücher für Protest. Theologie 1876 S. 579 ff. 593 ff.), beziehungsweise Jakobus der Bruder des Herrn (Hegesipp. bei Eus. h. e. II, 23. Clemens Alex. bei Eus. II, 1, 5 vgl. Joseph. Antiqu. XX, 9, 1). Der Gnostiker Herakleon (bei Clem. Alex. Strom. IV, 9, 73 p. 595 Potter) bemerkt ausdrücklich, dass nicht alle Seligen das Bekenntnis durchs Wort vor den Obrigkeiten abgelegt und so ihr Leben beendigt hätten, und zählt unter denen,

welche nicht Märtyrer geworden seien, den Matthäus, Philippus, Thomas und Levi auf. Aus seinen Worten ist gewiss nicht zu schliessen, dass alle nichtgenannten Apostel den Märtyrertod gestorben seien; aber ebensowenig ist die Deutung berechtigt, welche in dem Bekenntnisse durchs Wort vor den Obrigkeiten überhaupt gar nicht an den Märtyrertod denken will [1]). Jedenfalls darf man aus den Worten Herakleons so viel entnehmen, dass ihm von einem Märtyrertode der namentlich aufgezählten Apostel noch nichts bekannt gewesen ist.

Was die spätere Apostellegende betrifft, so sind eine Reihe von Nachrichten über die Todesarten verschiedner Apostel von den gnostischen Apostelgeschichten abhängig. Wie es mit der Selbstbestattung des Johannes stehe, muss einer besondren Erörterung vorbehalten bleiben. Aber der Kreuzestod des Andreas ist aus den περίοδοι Ἀνδρέου, die Spiessung des Thomas aus den περίοδοι Θωμᾶ, der Kreuzestod des Philippus aus den περίοδοι Φιλίππου, den Feuertod des Matthäus aus den περίοδοι Ματθαίου, der Kreuzestod des Bartholomäus aus den περίοδοι Φιλίππου (in denen Bartholomäus als Begleiter des Philippus erscheint) geschöpft. Andre Nachrichten stammen aus Localtraditionen. So lässt die (katholische) Localsage von Hierapolis in Phrygien den Philippus daselbst ein friedliches Ende finden; den Matthäus lässt die karamanische Localsage enthauptet, die syrische Tradition, die in Mabug (Hierapolis) am Eufrat localisirt ist, gesteinigt werden. Von Bartholomäus berichtet die bosporenische Tradition die Enthauptung, die koptische Legende die Säckung, die persische (oder „indische") die Enthauptung, während die in Arbanopolis localisirte grossarmenische Sage ihn durch Knüttel todtgeschlagen werden lässt. Von Simon wird die bald in Ostracine in Aegypten localisirte, bald nach Britannien verlegte Kreuzigung gemeldet, freilich wol nur aus Verwechselung mit dem Bischofe von Jerusalem Simon Klopa. Der Apostel Judas Jacobi endlich soll in Ararat in Armenien mit Pfeilen erschossen, nach der zwiespältigen syrischen Sage dagegen in Berytos entweder gesteinigt worden, oder aber

1) Grimm (in Hilgenfelds Zeitschr. 1874 S. 122 f.) macht richtig darauf aufmerksam, dass Herakleon eine doppelte ὁμολογία unterscheidet, eine ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ, und eine ἐν φωνῇ καὶ ἐπὶ τῶν ἡγουμένων. Nun heisst es aber weiter: οὐ γὰρ πάντες οἱ σωζόμενοι ὡμολόγησαν τὴν διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογίαν καὶ ἐξῆλθον, ἐξ ὧν Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευὶ καὶ ἄλλοι πολλοί. Hier ist erstens das ἐξῆλθον zu beachten, welches darauf hinweist, dass die ὁμολογία durchs Wort eine solche ist, die mit dem Märtyrertode endet, und zweitens zeigt der ganze Zusammenhang, dass Clemens die betreffenden Worte allerdings vom Märtyrertode verstanden hat (vgl. §. 72 und besonders die Erläuterung §. 75).

eines friedlichen Todes gestorben sein. Diejenigen Nachrichten, welche den Judas mit Addaeus dem Apostel von Edessa identificiren, verlegen seinen Tod eben dahin und lassen ihn dort ebenfalls in Frieden entschlafen.

Die häufig sehr widersprechenden Nachrichten über die Missionsprovinzen der verschiedenen Apostel sind bereits im Vorstehenden berührt. Auch hier müssen die auf die gnostischen περίοδοι zurückgehenden Nachrichten von den Localtraditionen und localen Tendenzdichtungen wol unterschieden werden.

Von Petrus existirt eine doppelte Legende. Die eine weist ihm im Einklange mit dem ersten kanonischen Briefe (1 Petr. 1, 1) die Länder am schwarzen Meere, die andre Rom als Missionsgebiet an. Nach den Acten des Petrus und Andreas geht er mit seinem Bruder ins „Barbarenland“; aber ursprünglich müssen die περίοδοι 'Ανδρέου noch mehr von seinen Reisen und Thaten im Pontos und im bosporenischen Reiche gemeldet haben. Dagegen ist die Nachricht von seinem Wirken in Babylon früh auf seinen Namensvetter Simon Kananites übertragen worden, der auch im Bosporenerlande und sogar in Britannien mit Simon Petrus concurrirt. Die römische Petrussage findet sich ganz unabhängig von der pontischen frühzeitig bei Ebioniten, Gnostikern und Katholikern, in ihrer ursprünglichen Gestalt in Verbindung mit der Simonsage, als Fortsetzung der Kämpfe des Apostelfürsten mit seinem unheimlichen Doppelgänger in Cäsarea, Phönikien und Antiochia. Die römische Petrussage ist sicher, die pontische sehr wahrscheinlich älter als die gnostischen περίοδοι 'Ανδρέου und πράξεις Πέτρου.

Andreas den schon Origenes (bei Euseb. h. e. III, 1) nach „Skythien“ versetzt, wirkt nach der oben erwähnten, von den gnostischen περίοδοι wol schon benutzten Ueberlieferung in den griechischen Kolonialstädten im Pontos und unter den „Menschenfressern“ am kimmerischen Bosporos. Die Localtradition von Sinope liess ihn in Gemeinschaft mit Petrus nach dem Pontos reisen und zeigte noch lange nachher seinen Lehrstuhl von weissen Steinen; andre Localsagen weisen nach Sebastopolis, Apsaros, Trapezunt, Nikäa und Nikomedien. Die gnostischen περίοδοι, welche ihn in dieselben Gegenden senden und ihn nicht blos unter den Menschenfressern, sondern auch unter den „Barbaren“ d. h. den nichtgriechischen Volksstämmen östlich und südöstlich vom schwarzen Meere wirken lassen, berichten ausserdem von seinen Reisen nach Byzanz, durch Thrakien und Makedonien nach Achaja, wo er zu Paträ den Märtyrertod stirbt. Die letztere Nachricht könnte auf einer, von „Leucius Charinus“ nur benutzten Localsage beruhn, wie denn späterhin Paträ des Besitzes seiner Gebeine sich rühmte, bis Constantius sie nach der

neuen Reichshauptstadt transferiren liess; wahrscheinlicher aber liegt hier ursprünglich blos eine Verwechselung zweier ähnlich klingender Namen vor.

Matthäus erscheint in den gnostischen περίοδοι 'Ανδρέου als Missionsgefährte des Andreas, als seine Missionsprovinz das Menschenfresserland, in welchem er nach den περίοδοι Ματθαίου zuletzt auch den Märtyrertod leidet. Daneben gibt es noch eine parthische oder karamanische, eine syrische und eine sehr junge abyssinische Matthäuslegende, von denen nur die letztgenannte von der gnostischen Dichtung abhängig ist.

Bartholomäus, der in der gnostischen Philippuslegende als der Begleiter des Philippus im phrygischen Hierapolis auftritt, und zuletzt in Lykaonien den Märtyrertod stirbt, erscheint nach andern Ueberlieferungen vielmehr als Gefährte des Matthäus. Die ursprünglich nestorianischen Bartholomäusacten weisen ins bosporenische Reich, beziehungsweise nach Pontos, also in dieselben Länder, in welchen auch Matthäus gewirkt hat. In die Nähe führt auch die grossarmenische Nationalsage mit ihrer Localisirung des Martyriums dieses Apostels in Arbanopolis (Erowandashât). Das „Indien", wohin schon die von Eusebios berichtete Sage (h. e. V, 10) ihn das Matthäusevangelium bringen lässt, wird ursprünglich Karamanien sein, welches sich ebenfalls rühmte, Stätte seines Martyriums geworden zu sein. Zuletzt hat eine in Abhängigkeit von der Andreaslegende entstandene koptische Sage ihm Oberägypten und Abyssinien als Missionsprovinz angewiesen, übereinstimmend mit der Bezeichnung des bosporenischen Wirkungskreises des Matthäus als des „äussern Aethiopiens".

Thomas ist nach den περίοδοι der Apostel Indiens geworden, wie auch auf Grund dieser Schrift die spätere Legende der indischen Thomaschristen zu berichten weiss. Dagegen weist ihm die älteste Ueberlieferung, die bis ins zweite Jahrhundert zurückgeht, Parthien als Missionsgebiet an, und eine sehr feste Localtradition beansprucht die Ehre seine Gebeine zu besitzen für die Stadt Edessa in Mesopotamien. Aber auch das Gebiet des Königs Gundaphoros, welches Thomas nach den Acten zuerst betritt, ist wie Gutschmid gezeigt hat, nicht in dem eigentlichen Indien jenseit des Indus, sondern in Areia, Drangiana und Arachosia zu suchen; der König Gundaphoros ist eine geschichtliche Person und entstammte einer parthischen Dynastie. Die von Späteren wahrscheinlich auf Grund einer Localtradition als Todesstätte genannte Oertlichkeit Kalamina liegt wol in Gedrosien, also in denselben Gegenden, wenn auch die spätere indische Legende auch jenes Kalamina bei Mailapur an der Küste von Coromandel aufgezeigt hat. Wie es

scheint, haben schon die περίοδοι Θωμᾶ, da sie den Apostel in das Königreich des Gundophoros reisen lassen, die Tradition von seiner parthischen Wirksamkeit vorgefunden, und in eigenthümlicher Weise, wie Gutschmid vermuthet, unter Benutzung einer buddhistischen Bekehrungsgeschichte, umgebildet.

Der Apostel Judas, welcher in Syrien, Mesopotamien und Armenien gewirkt haben soll, ist ursprünglich von dem Addäus oder Thaddäus, dem Apostel von Edessa unterschieden. Denn letzterer heisst in der edessenischen Legende einer der Siebzig, und wenn ihn Thomas zu König Abgar dem Schwarzen entsendet haben soll, so erscheint er nur als untergeordneter Missionsgehilfe von jenem, nicht als selbständiger Apostel. Umgekehrt erhält Thomas in der syrischen Tradition den Beinamen Judas; der Apostel Judas von Edessa wird also mit Thomas und nicht mit Addäus oder Thaddäus identificirt. Seitdem die jüngere syrische Legende von einem Judas-Thaddäus weiss, unterscheidet sie diesen als einen der Zwölf von dem Addäus von Edessa, und lässt denselben in Phönikien, Syrien und Mesopotamien wirken. Aber der Thaddäus, welcher auch nach den griechischen acta Thaddaei und andern spätern Griechen und Lateinern in Berytus gestorben sein soll, ist offenbar kein andrer als der Addäus von Edessa, der zuerst mit dem Zwölfapostel Thaddäus oder Lebbäus und dann weiter mit Judas Jacobi identificirt wurde. Auch die armenische Localsage von dem Tode des Thaddäus in Ararat hat ursprünglich nicht den Judas Jacobi, sondern den Addäus von Edessa im Sinn, den die armenische Nationalkirche frühzeitig als ihren Apostel reclamirt hat. Unabhängig von der edessenischen Sage scheint dagegen die Verbindung zu sein, in welche Judas (Thaddäus) bald mit Simon Petrus, bald mit Simon Kananites gebracht wird, da von einer Predigt weder des einen noch des andern Apostels in Edessa etwas überliefert ist. In ihrer vorliegenden Fassung haben aber beide Sagengestalten unter dem Einflusse der edessenischen Legende gestanden. Die erstere — in der Tradition der koptischen Kirche — lässt Petrus und Judas in Syrien und Mesopotamien, also in dem Missionsgebiete des Addäus wirken, und verbindet damit die Tradition der Armenier, dass Judas (Thaddäus) durch Pfeilschüsse getödtet worden sei. Als Todesstätte nennt sie freilich statt des armenischen Ararat oder Arat das phönikische Arados; doch weiss eine andre Ueberlieferung (in der dem Symeon Logothetes zugeschriebenen Chronik) zu erzählen, dass er ἐν Ῥεβέκτῃ [Ῥαφὲκ?] τῇ πόλει von den Blemmyern aufgehängt und mit Pfeilen erschossen worden sei. Die zweite Sagengestalt — in der lateinischen passio Simonis et Judae — lässt die

Apostel gemeinsam in Babylonien und Persien wirken, also abermals in denselben Ländern, wohin auch Addai von Edessa gekommen sein soll. Nur in der Nachricht von dem Märtyrertode des Simon und Juda zu Suanir, welches die passio oder ihre Grundschrift fälschlich von Kolchis nach Persien verlegt, könnte eine selbständige Kunde erhalten sein.

Simon Kananites soll nach der armenischen Sage bei Moses von Khoren unter einem Könige Nerseh in Persien gepredigt haben, womit die Angaben der lateinischen passio Simonis et Judae übereinstimmen. Judas wird von Moses bei dieser Gelegenheit nicht genannt; und hiermit stimmt, dass auch in der lateinischen passio Simon als Hauptperson erscheint. Die ursprüngliche Legende wusste also nur von diesem, nicht von seinem Begleiter zu erzählen. Als Mittelpunkt der apostolischen Wirksamkeit Simons erscheint in der passio Babylon, was doch wol aus einer Uebertragung des babylonischen Aufenthaltes des Simon Petrus auf seinen Namensvetter zu erklären ist. Moses von Khoren lässt nun aber den Simon in Veriosphora umkommen, nach Gutschmid's Nachweisungen im Lande der Iberer, wohin auch das Suanir der lateinischen passio und die georgische Localsage weist, welche den Simon für Kolchis in Anspruch nimmt. Aber auch die Erzählung von einer gemeinsamen Reise des Simon mit Andreas in die Länder am Kaukasus und die Sage von den Simonsgräbern in Bosporos und zu Nikopsis im Zekchenlande, deren der Mönch Epiphanios und ein anderer Enkomiast des Andreas gedenken, bezeugt das Vorhandensein von Localtraditionen, welche den Simon Kananites im bosporenischen Reiche wirken liessen. Auch die Chronik des angeblichen Symeon Logothetes erzählt in ihrem Apostelverzeichnisse von Simon von Kana, auch Zelotes genannt: ἐν Βοσπόρῳ τῆς Ταυρίας ξίφει τελειοῦται. Die Frage ist nur, ob nicht auch hier ursprünglich sein berühmterer Namensvetter gemeint ist. Ganz unabhängig von diesen Legenden ist die ziemlich spät auftauchende Tradition von einer Missionsthätigkeit des Simon in Aegypten, Nordafrika und Brittannien.

Wie viel im Einzelnen auch unsicher bleibt, die älteste Sage scheint doch zwei Apostelgruppen unterschieden zu haben, von denen die eine nach Norden, theils an die Küsten des schwarzen Meeres, theils nach Grossarmenien und zu den südlichen und östlichen Abhängen des Kaukasus reist; die andre nach Osten, nach Mesopotamien, Babylonien, Parthien und Persien. Es verdient Beachtung, dass in allen jenen Gegenden zahlreiche Juden wohnten. So namentlich in den Gegenden zwischen Eufrat und Tigris (Joseph. Antiqu. XI, 5, 2), aber auch worauf schon Gutschmid aufmerksam gemacht hat (Königs-

namen S. 177) in Grossarmenien, im bosporenischen Reiche und im Pontos.

Eine dritte Apostelgruppe weist nach Kleinasien hin. Johannes wird als der Apostel von Ephesos und Asia proconsularis, Philippus als der Apostel von Hierapolis in Phrygien gefeiert. Die auf beide bezügliche Tradition hat sich ebenfalls schon im 2. Jahrhundert fixirt. Für den ephesinischen Aufenthalt des Johannes tritt die Ueberlieferung der kleinasiatischen Kirche seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts einstimmig ein, und zwar ebenso gut in katholischem als in gnostischen Kreisen. Wenn in der Erinnerung von Männern wie Papias, in deren Jugendzeit noch die letzten μαθηταὶ τοῦ κυρίου hineinragten, neben den Apostel Johannes der gleichnamige Presbyter tritt, so ist doch das Gedächtnis des letzteren frühzeitig verblasst und lebt nur noch in der Localtradition von den zwei Johannesgräbern fort. Schon Irenäus weiss nur von einem ephesinischen Johannes, dem Apostel und Evangelisten, und ebenso, so viel wir aus den auf uns gekommenen Ueberresten zu urtheilen vermögen, die gnostischen περίοδοι Ἰωάννου, die wenn auch nicht um 130, doch wol schon um 160 u. Z. verfasst sind. Reisen des Johannes nach den benachbarten asiatischen Städten setzt die katholische Tradition ebenso voraus, wie die gnostische Dichtung; ebenso wissen beide vom Pathmosexil, wenn auch nur die katholische Legende, die sich auch hierin wieder als die ältere erweist, ihn auf Pathmos die Apokalypse schauen lässt. Auch die Romreise des Johannes — freilich in verschiedener Weise erzählt — scheint zum Gemeingut beider Traditionen zu gehören, und dasselbe gilt von dem friedlichen Ende des hochbetagten Apostels, wenngleich die Legende von der Selbstbestattung wahrscheinlich gnostischen Ursprungs ist.

Wie Johannes, so hat auch der andre kleinasiatische Apostel, Philippus seinen Doppelgänger. Jener Philippus von Hierapolis mit seinen prophetischen Töchtern, von welchem Papias (bei Euseb. h. e. III, 39), Polykrates (Euseb. h. e. III, 31. V, 24) und Proklos (bei Euseb. h. e. III, 31) zu erzählen wissen, gilt schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts ganz allgemein als der Apostel, während die kanonische Apostelgeschichte vielmehr dem „Evangelisten“ Philippus vier weissagende Töchter zuschreibt (Act. 21, 8). Erst eine ganz spät bezeugte Ueberlieferung frischt das Gedächtnis des letzteren wieder auf, und weist ihm als letzten Aufenthaltsort Tralles in Karien zu. Auch hier stimmt die gnostische Legende mit der katholischen Localtradition überein, wenn sie den Philippus von Hierapolis für einen der Zwölf erklärt. Aber während diese ihn friedlich in Hierapolis entschlafen lässt,

weiss jene noch von zahlreichen Rundreisen des Apostels, sogar nach Athen, Karthago und Parthien zu erzählen und lässt ihn zuletzt nach dem Vorbilde des Petrus mit den Füssen nach oben gekreuzigt werden.

Von den übrigen Aposteln kommt Jakobus Zebedäi von vornherein in Wegfall. Da derselbe schon frühzeitig in Jerusalem den Märtyrertod starb (Act. 12, 2), so konnte er von der Legende bei Vertheilung der Länder nicht berücksichtigt werden. Aber auch Jakobus Alphäi, welcher bald mit Jakobus dem Gerechten, dem Gemeindehaupt von Jerusalem verschmilzt oder doch völlig hinter diesem in Vergessenheit sinkt, kommt weiter nicht in Betracht. Ziehen wir ferner den Matthias ab, von dem die ältere Ueberlieferung überhaupt schweigt, und ebenso den Paulus, der, wenn auch die Legende viel von ihm erzählt, doch nun einmal in das Zwölfercollegium nicht gehört, so haben wir in obiger Uebersicht alle übrigen Apostel beisammen. Ihre gruppenweise Vertheilung in die verschiedenen Missionsprovinzen scheint so wenig zufällig zu sein, dass vielmehr dabei ein ganz bestimmtes System zum Vorschein kommt. Die Aussendung erfolgt (vgl. Marc. 6, 7. Luc. 10, 1) paarweise: Petrus und Andreas nach Bithynien, Paphlagonien und dem Pontos, dann (mit Weglassung des Jakobus Zebedäi) Johannes und Philippus nach Asien; Bartholomäus und Matthäus nach dem Kaukasus und Grossarmenien, endlich Thomas und (mit Weglassung des Jakobus Alphäi) Thaddäus, beziehungsweise Simon Kananites nach Mesopotamien und Parthien. Je nachdem man die Ordnung bei Lukas (6, 14 f.) oder die bei Matthäus zu Grunde legt, bleibt Simon Kananites oder Judas Jacobi übrig. Ueber das letzte Paar lässt sich aber überhaupt nur vermuthungsweise urtheilen. Die edessenische Addäuslegende kann frühestens zu Ende des 2. oder zu Anfang des 3. Jahrhunderts entstanden sein, also zu einer Zeit, in welcher die Sage von der Aposteltheilung bereits bestand. Dass hier Thomas mit Judas identificirt, Addäus oder Thaddäus aber zu einem der Siebzig gemacht wird, scheint vorauszusetzen, dass keine ältere Tradition den Thomas mit Thaddäus zusammenstellte. In diesem Falle würden Judas-Thomas und Simon Kananites das letzte Paar bilden. Hiermit stimmt, dass auch in der Voranstellung des Matthäus vor Thomas, welche obige Anordnung voraussetzt, nicht die Ordnung bei Matthäus, sondern die bei Lukas benutzt zu sein scheint. Dagegen scheint die in den gnostischen Philippusacten enthaltene Zusammenordnung von Philippus und Bartholomäus auf der Ordnung bei Matthäus (10, 3) zu beruhn.

Das künstliche System, welches dieser Gruppirung zu Grunde liegt, würde ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit bedenklich machen, auch

wenn wir nicht wenigstens in Einem Falle, bei Philippus, ein bestimmtes Beispiel ihrer Unrichtigkeit besässen. Andrerseits wird die bei reiner Erdichtung berechtigte Erwartung, jedem Paare eine andre Provinz zugetheilt zu sehen, durch die Beobachtung durchkreuzt, dass Andreas auch im Missionsgebiete des Matthäus auftritt, und dass der letztere wieder als Begleiter des Andreas und Petrus erscheint. Grade hier aber wird man am wenigsten geneigt sein, eine ächt geschichtliche Erinnerung vorauszusetzen. Man muss also annehmen, dass bei Entstehung der Legende anderweite Motive obwalteten, welche eine rein geographische Vertheilung der Apostel nach den bekannten Ländern der alten Welt verboten. Hierfür ist aber der Grund leicht zu entdecken: die Apostel gehen nur in Gegenden, die stark von Juden bevölkert waren, lehren also, wenigstens nach der ursprünglichen Anschauung, zunächst nicht alle „Heiden", sondern die 12 Stämme in der Diaspora. So bemerkt ja noch Origenes (bei Eus. h. e. III, 1) auf Grund von 1. Petri 1, 1, dass Petrus in Pontos, Galatien, Bithynien, Kappadokien und Asien τοῖς ἐκ διασπορᾶς Ἰουδαίοις gepredigt zu haben scheine [1]). In dem μαρτύριον Βαρθολομαίου (Tischendorf p. 343 sqq.) scheint sogar gradezu eine jüdische Bekehrungsgeschichte für das Christenthum annectirt zu sein.

Alle diese Erwägungen nöthigen wol zu der Annahme, dass die Legende von der Aposteltheilung nicht erst auf Rechnung der gnostischen περίοδοι kommt. Vielmehr scheint dieselbe jüdisch-christlichen Ursprungs zu sein, wenn auch darum noch keineswegs, wie die von ihr völlig unabhängige römische Petrus- und Simonsage, eine Ausgeburt beschränkt judaistischen Parteigeistes. Im Gegentheile setzt die Entstehung der Legende selbst den unangefochtenen Bestand und die weite Verbreitung der Heidenkirche voraus. Es scheint aber die ältere Ueberlieferung zu sein, dass die Apostel nicht alsbald nach Jesu Himmelfahrt in die ihnen durchs Loos zugefallenen Länder eilen, sondern vorerst noch sieben oder zwölf Jahre in Jerusalem verweilen, und auch dann nicht eher in alle Welt gehen, als bis sie noch einmal zusammen gekommen und gemeinsame Verordnungen, die überall für die Heidenkirche gelten sollen,

---

1) Noch allgemeiner äussert sich Theodoret in Psalm. 116 (opp. I, 1426 ed. Schulze): καὶ ἐν Συρίᾳ δὲ καὶ Κιλικίᾳ καὶ Λυκαονίᾳ καὶ Πισιδίᾳ καὶ Ἀσίᾳ καὶ Παμφυλίᾳ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἔθνεσιν προτέροις Ἰουδαίοις προσέφερον οἱ ἀπόστολοι τὰ θεῖα κηρύγματα. Doch liegt hier wol eine Reminiscenz an die Darstellung der kanonischen Apostelgeschichte vor, nach welcher Paulus überall zuerst den Juden predigt.

festgestellt haben (vgl. auch Recogn. Clem. IV, 36 und dazu Hilgenfeld, N. T. extr. can. IV p. 82).

Das Decretum Gelasii führt unter den *libris reiiciendis* auch auf '*liber qui appellatur sortes apostolorum*' (VI, 37 bei Credner, zur Geschichte des Kanons. Halle 1847 S. 220). Dasselbe wird eine Aufzählung der einzelnen unter die Apostel vertheilten Länder, vielleicht auch Einiges über die Schicksale der verschiedenen Apostel enthalten haben. Nach der Umgebung zu schliessen, in welcher diese Schrift genannt wird, war sie gnostischen Ursprungs. Dieselbe ist bisher noch nicht wieder aufgefunden worden[1]. In lateinischen Handschriften begegnet uns gelegentlich ein besondres Schriftstück unter dem Titel 'Divisio apostolorum' (so in cod. Paris. lat. 12604 f. 91v). Dasselbe ist aber wörtlich aus Rufins Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebios (h. e. III, 1) entlehnt.

Literatur.

Die Untersuchungen über die apokryphen Apostelgeschichten mussten so lange ohne wirklichen Nutzen bleiben, als man ohne Kenntnis der Texte sich lediglich auf die Nachrichten der älteren Kirchenschriftsteller angewiesen sah. Die ältere von Thilo (Notitia uberior novae codicis apocryphi Fabriciani editionis, vor seiner Ausgabe der acta Thomae p. CXXII sqq. und cod. apocr. prolegom. p. III sqq. XII sqq.) verzeichnete Literatur kann daher so gut wie ausser Betracht bleiben. Unter den umfassenden Werken über ältere Kirchengeschichte ist ausser den Annalen des Caesar Baronius namentlich das gelehrte Werk von Seb. le Nain de Tillémont (Mémoires pour servir à l'histoire eccl. des six premiers siècles. Paris 1693—1712. 16 Tom. 4; auch Brüssel 1694—1730. 10 Bde.; Paris 1701—1730. 10 Bde.) zu erwähnen, welches namentlich die auf die Apostellegenden bezüglichen patristischen Nachrichten mit grosser Sorgfalt zusammenstellt. Was Joachim Perionius, 'De rebus gestis et vitis apostolorum' bietet (hinter der Ausgabe des Abdias von Lazius 1551, darnach öfter wieder abgedruckt), beschränkt sich auf Nacherzählungen aus der lateinischen Passionensammlung. Wenig, was uns heute noch von Nutzen sein

1) Das von Petrus Pithoeus herausgegebene Buch 'Sortes apostolorum' (bei Franc. Pithoeus cod. canon. vetus eccl. Romanae, Paris 1687 p. 370 sqq.) hat mit der Aposteltheilung ebensowenig zu thun, als das Λαχμητήριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων benannte Zauberbuch in cod. Matrit. 105 bei Iriarte, bibl. Matrit. p. 424.

kann, bieten auch die Zusammenstellungen bei Sixtus Senensis (Bibliotheca sancta. Köln 1586 T. II im alphabetischen Verzeichnisse), Elias Dupin (Nova Bibliotheca. Paris 1692 p. 6 sqq. 26 sqq.), Cave (Scriptorum eccl. historia literaria. London 1688 S. 1—11; 14 ff.; 29 ff. 34 ff.), Oudin (Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis. Leipzig 1721 T. I.), Lardner (Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Deutsche Ausgabe Berlin und Leipzig 1750. Bd. III, 306 ff., IV, 717 ff.), Roessler (Bibliothek der Kirchenväter, T. IV p. 319 ff.) u. A. Unter den älteren Schriften zur Einleitung ins N. T. sind ausser Richard Simon's 'Histoire critique du texte du N. T.' und 'Novae observationes de textu et versionibus N. T.' eigentlich nur Mill's Prolegomena ad N. T. (namentlich p. XXXI sqq. ed. Oxon.) zu nennen. Wichtiger sind die Materialiensammlungen von Thomas Ittig in der 'dissertio de Pseudepigraphis Christi, Virginis Mariae et apostolorum' im Anhange zu der 'dissertatio de haeresiarchis aevi apostolici et apostolico proximi'. Leipzig 1696; 2. Aufl. 1703 p. 100 sqq.) und in der seiner 'Bibliotheca Patrum apostolicorum' (Leipzig 1690) vorangeschickten 'dissertatio de patribus apostol.' (p. 19 sqq. 43 sqq.); ferner die unter dem Präsidium von Johann Andreas Schmid vertheidigten Helmstädter Dissertationen von Chuedenius (Pseudo-Novum Testamentum, exhibens Pseudo-Evangelia, Acta, Epistolas, Apocalypses. Helmstädt 1699)[1]) und Weddercamp (Historia saeculi primi fabulis variorum maculata. Helmstädt 1700 p. 53 sqq. 'de fabulis circa apostolos in specie').

Um die Beschaffung neuen Materials haben sich in hervorragender Weise verdient gemacht M. de la Bigne in seiner 'Bibliotheca Patrum' Paris 1575, den die spätern Editoren der Bibliothecae Patrum tapfer nachdruckten; ferner Boninus Mombritius im 'Legendarium' (Mailand 1474), Aloys Lipomannus in den 'vitae sanctorum' (VIII Tomi. Rom 1551—1560), Laurentius Surius (Vitae Sanctorum, VI Tomi. Köln 1569 sqq.) und die Bollandisten in den 'Acta Sanctorum' (seit 1643; bis jetzt 60 Bände fol., welche bis zum 29. October reichen). Namentlich in dem letzteren grossen Sammelwerke findet man zu den betreffenden Gedenktagen der Apostel nicht nur Alles aufgezeichnet, was die gelehrte Forschung bis dahin von Nachrichten der Kirchenschriftsteller, der Martyrologien, Legendarien u. s. w.

1) Die Dissertation von Chuedenius kenne ich nur aus den Anführungen bei Thilo. Dagegen ist die Dissertation von Weddercamp bei Thilo nicht erwähnt.

zusammengebracht hatte, sondern auch zahlreiche Documente theils zum ersten Male, theils in besseren Texten veröffentlicht. Leider hat der Eifer der gelehrten Hagiographen sich nicht in demselben Masse der Aufspürung der vorhandenen Reste der alten häretischen Apostelacten, wie der Sammlung jüngerer aber für katholische Leser freilich minder verfänglicher Schriftstücke zugewendet. So beschränkt sich das Neue, was in den Actis Sanctorum von handschriftlichem Materiale veröffentlicht wird, fast lediglich auf bessere Texte aus der lateinischen Passionensammlung, Lebensbeschreibungen späterer Legendenschreiber wie Symeon Metaphrastes u. A. Doch finden sich unter Anderen die griechischen Acten des Barnabas und Fragmente der acta Philippi zum ersten Male hier gedruckt.

Anderweites Material veröffentlichten Friedrich Nausea, der erste Herausgeber der später unter dem Namen des Abdias von Wolfgang Lazius (Basel 1551) veröffentlichten Abdiassammlung (Anonymi Philalethi Eusebiani in vitas miracula passionesque apostolorum rhapsodiae. Köln 1531); ferner Michael Neander von Sorau, welcher im Anhange zur dritten Auflage seiner 'Catechesis Martini Lutheri parva graecolatina' (Basel 1567) zuerst den vollständigen griechischen Text des Prochoros herausgab und Johann Ernst Grabe (Spicilegium Patr. ut et haeretic. saec. I—III. 2 Tom. Oxford 1700), dem wir unter Anderm die erste Ausgabe der acta Pauli et Theclae (I, 95—128) verdanken; desgleichen Florentini in seiner Ausgabe des Martyrologium Hieronymianum (Lucca 1668). Eine umfassende Sammlung des ganzen bisher zugänglich gewordenen Stoffes gab der 'Codex apocryphus Novi Testamenti' von Johann Albert Fabricius (I. u. II. Theil, Hamburg 1703; 2. Aufl. 1719; III. Theil, Hamburg 1719; 2. Aufl. 1743). Im zweiten Theile, welcher die apokryphen Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen enthält, findet sich ein Wiederabdruck des angeblichen Abdias (Historia Certaminis apostolici, adscripta Abdiae) p. 387—742, woran sich p. 743—831 reiht 'notitia et fragmenta actuum apostolicorum apocryphorum alphabetico ordine digesta'. Der dritte Theil enthält namentlich einen Wiederabdruck des bereits von Nausea (a. a. O.) und Florentini (Martyrolog. Hieronym. p. 103 sqq.) veröffentlichten Pseudo-Marcellus 'de passione Petri et Pauli' (p. 632 sqq.) und des ebenfalls schon bei Florentini (l. c. p. 130 sqq.) gedruckten Pseudo-Melito oder Mellitus 'de passione Joannis' (p. 531 sqq.). Die Verdienste der Arbeit von Fabricius hat Thilo (notitia a. a. O. p. I sq. proleg. p. V sqq.) mit Recht hervorgehoben. Dieselben liegen nicht sowol in der Beschaffung bisher unbe-

kannter Documente, als in der umfassenden Sammlung und Verwerthung des ganzen bisherigen gelehrten Apparates, insbesondere auch der testimonia der Väter und der Urtheile Neuerer über jedes einzelne der von ihm aufgenommenen Apokryphen. Fast völlig aus Fabricius geschöpft ist, wie Thilo (notitia a. a. O. p. II sq.) bemerkt, das (mir nicht zugängliche) englische Werk von Jeremiah Jones, 'A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament' (3 Bde. London 1722. 2. Aufl. 1798). Von apokryphen Apostelgeschichten enthält dasselbe ausser den bei Fabricius gesammelten Fragmenten nur einen Wiederabdruck der acta Pauli et Theclae. Wichtiger sind: die mit reichem gelehrten Apparat ausgestattete Ausgabe der 'epistola presbyterorum et diaconorum Achaiae de martyrio S. Andreae apostoli' von Karl Christ. Woog (Leipzig 1747); ferner die Mittheilungen von Zoëga in seinem 'catal. codicum copticorum' p. 227 sqq. und von Mingarelli, 'Reliquiae Aegyptiorum codd. in bibl. Naniana reconditorum', Bonn 1785 fasc. II p. 302 sqq. aus koptischen Fragmenten apokrypher Apostelacten. Das von Andreas Birch herausgegebene 'Auctarium codicis apocryphi Fabriciani' (T. I. Kopenhagen 1804; nicht mehr erschienen) enthält von apokryphen Apostelacten nur den ersten Theil des Prochoros in einem Wiederabdruck aus Michael Neander und einige Stücke aus einem cod. Vat. 455 (jetzt 654), nebst einer lateinischen Uebersetzung der von Mingarelli publicirten koptischen Fragmente.

Epochemachend für die Apokryphenforschung sind erst die Arbeiten von Johann Karl Thilo geworden. Wir verdanken demselben vor Allem die erste aus bisher unbenutztem handschriftlichen Material geschöpfte, leider unvollständige Ausgabe der Acta Thomae (Leipzig 1823), welcher eine gelehrte 'notitia uberior novae codicis apocryphi Fabriciani editionis' (p. I—CXXVI) vorangeschickt ist. Dieselbe gab zum ersten Male eine Menge gelehrter Nachweise über eine Reihe anderweiter apokrypher Apostelacten und über zahlreiche Handschriften, welche dieselben enthalten. Leider ist sein 'codex apocryphus Novi Testamenti' nicht über den ersten Band (Leipzig 1832) hinausgediehen, welcher nur die apokryphen Evangelien umfasst. Aber in einer Reihe von hallischen Programmen hat Thilo wenigstens begonnen, den von ihm auch für die Apostelgeschichten gesammelten handschriftlichen Apparat zu verwerthen. Dahin gehört seine Ausgabe der acta Petri et Pauli (2 Programme, Halle 1837 und 1838), welche zuerst den griechischen Text aus zwei pariser Handschriften ans Licht zog und damit einen verbesserten Text der lateinischen Uebersetzung (des sog.

Marcellus) aus den zwei Wolfenbüttler Handschriften der Passionensammlung verband. Es folgten die 'acta SS. Apostolorum Andreae et Matthiae et commentatio de eorundem origine' (Halle 1846), zugleich mit einem Fragmente der acta Petri et Andreae und 'fragmenta actuum S. Joannis a Leucio Charino conscriptorum' Partic. I (Halle 1847). Von dem Commentar dazu ist leider nur der Anfang erschienen.

Reicheres Material, zum Theil aus Thilo's Schätzen, zum Theil auf Grund eigner handschriftlicher Forschungen hat Constantin Tischendorf herausgegeben in den 'Acta Apostolorum apocrypha' (Leipzig 1851). Von bereits herausgegebenen Stücken finden sich hier zum Theil in berichtigten Texten auf Grund eines bereicherten Apparates die acta Petri et Pauli, acta Pauli et Theclae, acta Barnabae, acta Andreae (die epistola presbyt. et diacon. Achaiae), acta Andreae et Matthiae, acta Thomae. Die letzteren hat Tischendorf ebensoweit als sie bei Thilo abgedruckt waren, wieder herausgegeben, nur unter Hinzufügung des μαρτύριον (der consummatio Thomae). Zum ersten Male edirt sind in dieser Sammlung die acta Philippi, acta Philippi in Hellade, acta et martyrium Matthaei, acta Bartholomaei (nämlich der griechische Text; der lateinische war längst in der Abdiassammlung gedruckt), die acta Thaddaei und zwei als 'acta Johannis editio princeps' bezeichnete Fragmente, von denen das eine die Geschichte der Verbannung des Johannes, das andre seine μετάστασις berichtet. Direct aus den alten περίοδοι Ἰωάννου stammt nur das zweite Fragment. Die von Thilo bereits gesammelten Fragmente sind weggelassen. Die Tischendorfsche Ausgabe gibt überall nur die griechischen Texte; doch sind theilweise wie bei den acta Petri et Pauli, den acta Andreae und den acta Bartholomaei die alten lateinischen Uebersetzungen in den textkritischen Noten benutzt. Einige Supplemente zu den apokryphen Apostelgeschichten sind der Sammlung der 'apocalypses apocryphae' (Leipzig 1866) unter dem Titel 'additamenta ad acta apostolorum apocrypha' p. 137—167 angehängt. Dieselben enthalten Collationen bisher nicht benutzter Codd. zu den acta Andreae et Matthiae, Philippi, Thomae, sowie den Text der acta Petri et Andreae, soweit er in cod. Barocc. 180 vorliegt. Weitere 'additamenta' (Excerpte aus den Mittheilungen Zoëgas und Dulauriers) enthalten die prolegomena p. XLVII—L.

Sehr bedeutende Beiträge zur apokryphen Literatur liefert ferner D. William Wright in seiner Sammlung 'Apocryphal Acts of the Apostles, edited from Syriac manuscripts in the British Museum

and other libraries‘. London 1871. Vol. I The Syriac Texts; Vol. II The English Translation. Die Sammlung umfasst folgende Stücke: Die Geschichte des Johannes Zebedäi; den Tod des h. Johannes; die Geschichte des Apostels und Evangelisten Philippus; die Geschichte des Matthäus und Andreas (unter den Menschenfressern); die Geschichte der Thekla und die Acten des Judas Thomas. Die Krone der ganzen Ausgabe bildet der zum ersten Male vollständig veröffentlichte Text der πράξεις Θωμᾶ. Von den übrigen Stücken waren das zweite, vierte und fünfte bereits griechisch veröffentlicht; inedita sind das erste und dritte.

In demselben Jahre wie Wright veröffentlichte S. C. Malan die vollständige äthiopische Sammlung des 'Certamen apostolorum' in englischer Uebersetzung (The Conflicts of the Holy Apostles, an apocryphal book of the early eastern church, translated from an Ethiopic Ms. London 1871). Ueber Inhalt und Werth der Sammlung s. u. in dem Abschnitte über die Quellen.

Von einzelnen neuerdings herausgegebenen Apokryphen sind noch folgende zu erwähnen. Zunächst das angelsächsische Gedicht Andreas (eine Bearbeitung der Acten des Andreas und Matthäus unter den Menschenfressern) bei Jakob Grimm, 'Andreas und Elene' (Kassel 1840). Ferner die syrische Doctrina Addaei, unvollständig bei Cureton, 'Ancient Syriac Documents'. London 1864 (p. 6—23 der englischen Uebersetzung), darnach im vollständigen Texte, syrisch und englisch von George Phillips (The Doctrine of Addai the Apostle with an English translation and notes. London 1876). Dieselbe Schrift aus dem Armenischen in zwei französischen Uebersetzungen von Dr. Alishan (Venedig 1868) und von Joh. Raph. Emin (bei Victor Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie. Paris 1867. T. I p. 314—325). Ebenfalls aus dem Armenischen ist die μετάστασις Ἰωάννου in englischer Uebersetzung von Malan (a. a. O. p. 244—248) und in lateinischer von Jos. Catergian (Ecclesiae Ephesinae de obitu Ioannis apostoli narratio. Wien 1877), sowie die im armenischen Homiliarium enthaltene Schrift 'Vita et martyrium S. Bartholomaei' von Mösinger (Insbruck 1877) in einer lateinischen Uebersetzung herausgegeben.

Den vollständigen griechischen Prochoros edirte aus mehreren Moskauer Handschriften zugleich mit der altslavischen Uebersetzung der gelehrte russische Archimandrit Amphilochius (mit Prolegomenen in russischer Sprache, Moskau 1879). Darnach veranstaltete Theodor Zahn mit Benutzung des Tischendorf'schen Nachlasses und anderweitem kritischem Apparat eine neue Ausgabe, unter Hinzufügung der

von ihm vollständiger als von Thilo und Tischendorf gesammelten Fragmente der gnostischen περίοδοι Ἰωάννου (Acta Joannis. Erlangen 1880). Tichonrawow hat (Denkmäler der apokryphischen Literatur, Bd. II, russisch) eine Reihe neutest. Apokryphen in altslavischer Uebersetzung publicirt. Darunter Nr. 2 die Reisen des Andreas in die Gegend der Barbaren (die Acta Petri et Andreae); die im griechischen Texte fehlenden Stücke hat Bonwetsch (Zeitschr. für Kirchengeschichte 1882 S. 506 ff.) in deutscher Uebersetzung bekannt gemacht. Nr. 3 enthält die Sendung Abgars an Jesus Christus. Nr. 6 die Reise des Apostels Paulus. Nr. 15—17 Apostel-Johannes-Legenden [1]). Von den griechischen acta Timothei hat Usener eine Ausgabe mit gelehrtem Commentar veranstaltet (Bonn 1877. 4). Nachträge zu den acta Thaddaei aus dem Cod. Vindobon. hist. gr. 45 (früher 14) und aus der Ἐπιστολὴ Αὐγάρου in Cod. Vindobon. theol. gr. 315 (früher 207) finden sich in meiner edessenischen Abgarsage (Braunschweig 1880).

Eine sehr bedeutende Bereicherung des Quellenmaterials wird uns durch die eben begonnenen Publikation Max Bonnets 'Supplementum codicis apocryphi' in Aussicht gestellt. Dieselbe wird vor Allem den zum ersten Male veröffentlichten vollständigen griechischen Text der πράξεις Θωμᾶ, ausserdem aber zahlreiche wichtige Nachträge zu den πράξεις Ἰωάννου, die vollständigen lateinischen Texte der kürzern passio Thomae und der passio Andreae ('Conversantibus et docentibus') u. a. m. enthalten. Die nicht genug zu rühmende Liberalität Professor Bonnets hat es mir möglich gemacht, nicht blos die Correcturbogen seiner Ausgabe der πράξεις Θωμᾶ, sondern auch seine handschriftlichen Schätze im ausgedehntesten Masse zu benutzen.

Eine weitere sehr wesentliche Erweiterung des Quellenmaterials zur Petrus- und Paulus-Legende haben wir von Studemund zu erwarten. Derselbe hat auf Holtzmann's und meinen Betrieb zu Vercelli eine bisher völlig unbekannte Handschrift der Actus Petri abgeschrieben, welche einen Theil der Kämpfe des Petrus mit dem Magier Simon in Rom und das Martyrium des Apostels erzählt. Der Text, welchen ich bereits vor mehreren Jahren in den Händen gehabt und gemeinsam mit Studemund durchgearbeitet habe, war bereits unter der Presse, als es des letzteren Bemühungen gelang, den auf Pathmos befindlichen griechischen Text der πράξεις Πέτρου und Παύλου, den bereits

1) Ich verdanke diese Mittheilung der Güte des Herrn Prof. D. Harnack in Giessen.

Tischendorf abgeschrieben hatte, von Neuem abschreiben zu lassen. Gegenwärtig wird der griechische ebenso wie der neue lateinische Text zum Druck vorbereitet.

Gegenüber dem durch die zahlreichen neueren Publicationen so ausserordentlich erweiterten Material ist dessen bisherige historisch-kritische Verwerthung noch stark im Rückstande geblieben. Nächst den Arbeiten von Fabricius, welche die Benutzung seiner Vorgänger nahezu entbehrlich machten, und den werthvollen Untersuchungen von Beausobre (Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. Amsterdam 1734. T. I p. 348 sqq.), welche namentlich über Leucius Charinus und die gnostischen Apostelgeschichten sich verbreiten, verdanken wir das Bedeutendste, was bisher zur Erforschung des Ursprungs jener Apokryphen geleistet worden ist, noch immer der staunenswerthen Gelehrsamkeit Thilo's. Seiner Ausgabe der Acta Thomae hat er einen sehr bedeutenden gelehrten Commentar beigegeben, welcher für das Verständnis des gnostischen Gedankengehaltes jener Acten von grundlegender Bedeutung ist. Nicht minder werthvolle Untersuchungen sind in seinen Ausgaben der acta Andreae et Matthiae und der Fragmente der acta Joannis enthalten. Die von ihm angekündigte Untersuchung über Leucius Charinus ist leider nicht mehr erschienen. Weit unerheblicher ist der Ertrag, welchen die Prolegomenen Tischendorf's für die geschichtliche Erkenntnis jener apokryphen Literatur gewähren. Dieselben beschränken sich ausser einigen aus älteren Schriften zusammengetragenen Notizen fast lediglich auf sorgfältige Berichte über den benutzten handschriftlichen Apparat.

Noch weniger ist aus den bisherigen zusammenfassenden Untersuchungen über die apokryphen Apostelgeschichten zu lernen.

Das Buch von Kleuker, 'Die Apokryphen des N. T.' Münster 1798 (auch als fünfter Band seiner Ausführlichen Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums) behandelt S. 260—416 auch die apokryphen Apostelgeschichten. Was S. 318 ff. über Leucius Charinus gesagt ist, ist kaum noch zu brauchen; dagegen enthält der Abschnitt über Abdias S. 360 ff. manches Gute. So hat Kleuker zuerst gesehn, dass die von Fabricius (II 390) einfach wieder abgedruckte angebliche Vorrede des Julius Africanus gar nicht zu der ursprünglichen Sammlung gehört. Ueber die übrigen Apokryphen gibt er nicht mehr als was sich schon bei Grabe, Ittig, Beausobre und Fabricius findet. Von der 'Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen. Gesammelt übersetzt und erläutert von Dr. Karl Friedrich Borberg' (Stuttgart 1841) ist nur der erste Band er-

schienen: 'Die apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten. Ins Deutsche übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen begleitet'. Derselbe enthält eine Uebersetzung der in Thilo's codex apocryphus enthaltenen Kindheitsevangelien und der Pilatusacten, sowie von S. 391—721 eine Uebersetzung der Apostelgeschichten des Abdias. Die Einleitung zu der letzteren bietet einiges Brauchbare (S. 397 ff.); die Anmerkungen sind meist werthlos [1]). Die Schrift von Franz Otto Stichart 'Die kirchliche Legende über die heiligen Apostel für Geistliche und Nichtgeistliche allen Confessionen vollständig aus den Quellen übersetzt und dargestellt' (Leipzig 1861) beansprucht gar nicht, eine kritische Untersuchung der Apostellegenden zu geben; der Stoff ist aus den acta Sanctorum und Fabricius compilirt, die übersetzten Texte sind aus Abdias, der goldenen Legende des Jacobus a Voragine und aus Perionius geschöpft; von der Existenz der Thilo'schen Arbeiten und der Tischendorf'schen Sammlung scheint der Verfasser gar keine Ahnung zu haben.

Von Specialuntersuchungen ist vor Allem die Abhandlung von Alfred v. Gutschmid 'Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kenntnis des geschichtlichen Romans' (Rheinisches Museum für Philologie N. F. XIX, S. 161—183; 380—401) zu nennen. Dieselbe bietet weit mehr als der Titel verspricht: vor Allem eine sorgfältige und scharfsinnige Untersuchung der in jenen Apokryphen enthaltenen ächten Erinnerungen aus der Profangeschichte, aber auch weiter der geographischen, antiquarischen und mythologischen Notizen, dazu sehr beachtenswerthe Bemerkungen über die Entstehung der verschiedenen Legenden aus Localtraditionen, buddhistischen oder jüdischen Bekehrungsgeschichten u. s. w.

Ueber die acta Petri et Pauli handelt meine Schrift: 'Die Quellen der römischen Petrussage' (Kiel 1872), über die acta Thaddaei und die syrische Doctrina Addaei meine Schrift 'Die edessenische Abgarsage' (Braunschweig 1880), mit welcher die Dissertation von Matthes 'Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung hin untersucht' (Leipzig 1882) zu vergleichen ist. Die Untersuchung über die πράξεις Πέτρου, speciell auch über das Verhältnis der katholischen Peter-Pauls-Acten zu den gnostischen περίοδοι, muss auf Grund des inzwischen aufgefundenen neuen Materials nochmals aufgenommen werden.

1) Eine andre deutsche Uebersetzung erschien 1855 zu Stuttgart unter dem Titel: 'Das Apostel- und Missionarbuch. Oder: Abdias eines der siebzig Jünger Jesu und ersten christlichen Bischofs in Babylon Geschichte aller zwölf Apostel . . . . . . Nach der Amsterdamer Ausgabe von 1725'.

Dagegen ist an den Hauptergebnissen über die Entstehung der Doctrina Addaei und ihr Verhältniss zu den acta Edessena bei Eusebios auch nach der neuesten Bestreitung von Zahn (Tatians Diatessaron. Erlangen 1881, S. 350 ff.) nichts Wesentliches zu ändern. Ueber Leucius Charinus, die gnostischen Fragmente der περίοδοι Ἰωάννου und über die πράξεις Ἰωάννου des angeblichen Prochoros hat Zahn in den Prolegomenen zu seinen 'acta Joannis' eingehend gehandelt. Die Sammlung des Abdias habe ich in dem 'Dictionary of Christian Biography' (T. I. p. 1—4) auf Grund der damals mir zugänglichen Mittel besprochen. Ebendaselbst (p. 17—32) habe ich über die apokryphen Apostelgeschichten im Allgemeinen gehandelt. Eine kurze Uebersicht über das namentlich in der Abdiassammlung, bei Thilo und Tischendorf gesammelte Material gibt Rudolf Hofmann in der 2. Auflage von Herzog's Real-Encyklopädie in dem Artikel 'Apokryphen des Neuen Testaments'.

Die nachfolgende Darstellung hat zuerst mit einer Untersuchung der noch erhaltenen Quellen der apokryphen Apostellegende zu beginnen. Dieselbe wird zuerst von Leucius Charinus und den gnostischen Apostelgeschichten, darnach von der unter dem Namen des Abdias auf uns gekommenen lateinischen Passionensammlung, zuletzt von den übrigen griechischen, lateinischen und orientalischen Quellen handeln.

Auf Grund dieser Untersuchung folgen darauf die speciellen Erörterungen über die einzelnen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Den Anfang sollen die Acten des Thomas, Johannes, Andreas, Petrus und Paulus machen, sowie als Anhang zu den Acten des Paulus die Acten des Paulus und der Thekla. Hieran schliessen sich die Acten bez. Legenden der übrigen Apostel: zuerst des Philippus und des Matthäus, von denen uns noch grössere Fragmente gnostischer περίοδοι erhalten sind, darnach die Acten des Bartholomäus, Simon, Judas, Jakobus Zebedäi und Jakobus des Bruders des Herrn; zuletzt als Anhang die Acten des Barnabas, Marcus, Lukas, Timotheus und Titus.

I.

Die Quellen.

Leucius Charinus und die gnostischen Apostelgeschichten.

An den Namen des Leucius oder des Leucius Charinus knüpft sich im kirchlichen Alterthume eine weitschichtige apokryphe Literatur, welche namentlich bei Gnostikern und Manichäern verbreitet war und in diesen Kreisen apostolisches und kanonisches Ansehn genoss. Es sind namentlich apokryphe Apostelgeschichten und Evangelien, aber auch einige andere Literaturproducte, die auf jenen Leucius zurückgeführt werden. Allen gemeinsam aber ist der ausgeprägt häretische, insbesondre doketische und enkratitische Charakter, um dessentwillen diese Schriften von den Kirchenlehrern, wie sich zeigen wird, einmüthig verworfen werden. Wenn man von zwei mehr oder minder zweifelhaften Stellen (bei Epiphanios und bei Pacian von Barcelona) vorläufig absieht, so steht der Name des Leucius überall, wo die Kirchenväter seiner gedenken, im argen Verruf. Die Bezeichnung ‚*discipulus diaboli*', welche das gelasianische Decret jenem Leucius gibt, drückt etwa die übereinstimmende Meinung in katholischen Kreisen über den Mann und seine Schriften aus.

Wie fest aber auch das Urtheil der Kirchenlehrer über jenen Leucius steht, so sind wir doch über seine Person, seine Lebenszeit, sowie über den Antheil, den er thatsächlich an der ihm zugeschriebenen Literatur hat, ausserordentlich dürftig unterrichtet. Während eine Nachricht des 5. oder 6. Jahrhunderts ihn zum Manichäerschüler macht, scheint Epiphanios ihn alles Ernstes für einen Schüler des Apostels Johannes zu erklären, und wenigstens darüber kann kein Zweifel be-

stehen, dass die dem Leucius zugeschriebenen Apostelgeschichten wirklich von Schülern und Begleitern der Apostel verfasst sein wollten.

Die Urtheile der Neueren gehen weit auseinander. Die Meisten, zuletzt noch Fabricius (cod. apocr. I, 42. II, 768. III, 624) machten ihn zum Manichäer, und unterschieden ihn von dem bei Epiphanios (haer. 51, 6) erwähnten Johannesschüler. Nach Grabe (Spicilegium I, 58. 77. 324) war er ein Marcionit des 2. Jahrhunderts, und ebenso bezeichnet ihn Thilo (acta Andreae et Matthiae p. XII) als 'Marcionita degener', wogegen Beausobre (histoire critique de Manichée et du Manicheisme, Amsterdam 1734 T. I., 386. 422) geneigt ist, ihn für einen Markosier zu erklären. Beausobre, der zuerst das damals zugängliche Material über Leucius sammelte (a. a. O. T. I, 348 sqq.), aber vieles Fremdartige beizog, ging von den Stellen des Epiphanios und des Pacianus von Barcelona (bei Gallandi VII, 257) aus, und behauptete die Identität des dort erwähnten Leucius mit dem Verfasser der apokryphen Apostelgeschichten. Nach ihm haben Kleuker (die Apokryphen des N. T. S. 318 ff.), Thilo (Acta Thomae p. LXXV sqq. Acta Andreae et Matthiae, Halle 1846. Fragmenta actuum S. Joannis a Leucio Charino conscriptorum T. I. Halle 1847) und zuletzt Zahn (Acta Joannis, Erlangen 1880 S. LX sqq.) die Leuciusfrage eingehend erörtert. Thilo ist leider nicht dazu gekommen, seinen Vorsatz einer zusammenhängenden Untersuchung über Leucius auszuführen. Desto ausführlicher hat Zahn über ihn gehandelt. Im Anschlusse an Beausobre und an eine von Thilo (fragm. act. Joann. p. 5) hingeworfene Vermuthung identificirt er den von Epiphanios a. a. O. als Schüler des Johannes und Bestreiter der Gegner der Gottheit Christi genannten Leucius mit dem Verfasser der apokryphen acta Joannis, welcher im Contexte sich selbst als Schüler und Begleiter des Apostels eingeführt habe. Obwol nun diese Apostelschülerschaft blosse Fiction sei, so liege derselben doch die Thatsache zu Grunde, dass es wirklich einen Johannesschüler dieses Namens gegeben habe, für welchen der Verfasser der Acten — freilich fälschlicherweise — gelten wolle. Dieser Betrug hatte nach Zahn den glänzendsten Erfolg. Die Acten des Johannes seien in einer Zeit verfasst, in welcher die Gnostiker noch nicht als häretische Partei aus der Kirche ausgeschieden waren (um 130 n. Ch.). In Folge dessen sollen dieselben (ebenso wie die übrigen Schriften des Leucius, namentlich die Acten des Andreas) trotz ihres anstössigen Inhalts auch bei den Katholikern zu grossem Einfluss und ausgedehnter Verbreitung gelangt sein. Auf Grund jener Acten habe Leucius für eine „über allen Zweifel erhabene Autorität ältester

Zeit“ gegolten, wie Zahn speciell aus der Stelle Pacians zu erweisen sucht. Jener von den Montanisten — nach Pacian freilich lügnerischer Weise — als Autorität ihrer Partei gefeierte Leucius sei nämlich derselbe, den auch Epiphanios als Schüler des Johannes kennt. Der letztgenannte Kirchenvater habe die apokryphen Johannesacten in demselben Zusammenhange benutzt, wo er des Leucius ehrende Erwähnung thue und habe auch anderwärts unbedenklich aus ihnen geschöpft. Dasselbe sei bei einer Reihe andrer Kirchenlehrer vom 2. Jahrhunderte an, bei Clemens von Alexandrien, dem Verfasser des muratorischen Fragmentes, Tertullian, Hieronymus und Augustinus der Fall. Letztere beiden sollen, wenn sie für apokryphe Traditionen über Johannes sich auf die ‘ecclesiasticae historiae’ oder ‘ecclesiastica historia’ berufen, eben das Werk des Leucius im Sinne haben, ja Augustin speciell soll dem Buche keineswegs alle Autorität absprechen, im Gegentheile die Schriften des Leucius als eine allerdings niedriger stehende Species heiliger Schriften charakterisiren. Trotz dieser Hochstellung der leucianischen Schriften durch die katholischen Kirchenlehrer seit Clemens und Tertullian sollen grade die ältesten Zeugen für die Tradition der kleinasiatischen Kirche, Polykarp und die übrigen Senioren des Irenäus die Autorität des Leucius zurückgewiesen, Papias von Hierapolis demselben sogar als einem πολλὰ λέγων direct widersprochen, und seine λογίων κυριακῶν ἐξήγησις dem Werke des falschen Apostelschülers entgegengesetzt haben (Zahn S. CXLVI sq.).

Man wird der Zahnschen Untersuchung, auch wenn man ihren Ergebnissen nicht oder doch nur sehr theilweise beipflichten kann, die Anerkennung nicht versagen dürfen, dass sie nicht blos durch die Herbeiziehung eines bis dahin unbenutzten Materiales, sondern auch durch die Stellung neuer Probleme auf die weitere Forschung anregend eingewirkt hat. Das dem grösseren Publicum hier zuerst vorgelegte Material — eine Reihe von bisher ungedruckten unmittelbar oder mittelbar aus „Leucius“ geflossenen Fragmenten — welches mir übrigens bereits vor der Zahnschen Veröffentlichung zugänglich war, lässt sich indessen noch durch eine Reihe von weiteren Stücken, welche Zahn übersehn hat, nicht unerheblich vervollständigen; und was die Zahnsche Beweisführung betrifft, so haben dagegen schon Overbeck (Theologische Literaturzeitung 1881 Nr. 2 S. 31 ff), Holtzmann (Hilgenfelds Zeitschrift 1881, 1, S. 110 ff.) und namentlich Max Bonnet (Revue Critique 1880 Nr. 23 S. 449 ff.) wesentliche Bedenken geltend gemacht. Dennoch hat sich eine neue Untersuchung der Frage vor Allem mit Zahn auseinanderzusetzen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung wird man nicht von jener zweifelhaften Stelle des Epiphanios über den Johannesschüler Leucius, sondern von den unzweideutigen Mittheilungen der Kirchenlehrer über die dem Leucius zugeschriebenen häretischen Apostelacten zu nehmen haben. Dabei hat man, wie Overbeck mit Recht fordert, sorgfältig „die Fälle zu unterscheiden, wo angebliche leucianische Traditionen direct auf den Text des Leucius zurückgehn und wo sie sich schon in den Strom der allgemeinen kirchlich recipirten und anonymen Tradition übergegangen zeigen“ (a. a. O. S. 37). Erst wenn diese Untersuchung reinlich geführt ist, wird sich auch über die Person des Häretikers Leucius und über sein Verhältnis zu dem von Epiphanios erwähnten Johannesschüler urtheilen lassen.

1. Der Charakter der „leucianischen“ Schriften und ihre Beurtheilung beziehungsweise Benutzung in katholischen Kreisen.

Im Gebrauche verschiedener häretischer Parteien, insbesondere gnostischer Secten und nachmals der Manichäer und Priscillianisten befanden sich eine Reihe von Apokryphen, theils pseudapostolische Evangelien, wie das Evangelium des Thomas und Anderer, theils Apostelgeschichten, πράξεις oder περίοδοι Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Πέτρου u. s. w. Obwol uns der Name des Leucius als Verfassers der letztgenannten Literaturgattung erst verhältnismässig spät begegnet, so kann doch kein Zweifel darüber aufkommen, dass wir unter den leucianischen Schriften wesentlich dieselben schriftstellerischen Erzeugnisse zu verstehen haben, welche unter dem Namen von πράξεις oder περίοδοι verschiedener Apostel bereits früher bei den Häretikern umliefen. Dieselben waren theils neben, theils an Stelle der kanonischen Schriften in Gebrauch, und galten bei ihnen als heilige Schriften von ganz unzweifelhafter Autorität [1]).

1) Augustin de actis cum Felice Manichaeo II, 6 (Opp. ed. Antwerp. 1700 Tom. VIII col. 347): '*Habetis* (die Manichäer) *etiam hoc in scripturis apocryphis, quas canon quidem catholicus non admittit, vobis autem tanto graviores sunt quanto a catholico canone secluduntur*'. Contra Faustum XXII, 79 (T. VIII col. 291; vorher ist eine Erzählung aus den πράξεις Θωμᾶ angeführt): '*Certe enim Manichaei a quibus illae scripturae quae canon ecclesiasticus respuit, tamquam verae ac sincerae acceptantur, saltem hinc coguntur fateri etc.*' Adv. Adimantum Manich. c. 17 (Tom. VIII col. 99): '*Ipsi autem legunt scripturas apocryphas quas etiam incorrup-*

Der häretische, speciell gnostische Charakter dieser Schriften wird von den katholischen Kirchenlehrern von den Zeiten des Eusebios an, der ihrer zuerst ausdrücklich gedenkt, übereinstimmend bezeugt.

Eusebios (h. e. III, 25) unterscheidet in dem bekannten Verzeichnisse neutestamentlicher Schriften zunächst drei Classen, ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα und νόθα. In die dritte Classe reiht er zuerst die πράξεις Παύλου, darnach den Hirten, die Apokalypse des Petrus und den Barnabasbrief ein, zu denen Einige auch das Hebräerevangelium hinzufügen. Getrennt von diesen drei Classen erwähnt er zum Schlusse die unter dem Namen der Apostel von Häretikern vorgebrachten Schriften, τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας, unter denen er die Evangelien des Petrus, Thomas und Matthias, sowie die Thaten des Andreas und Johannes und der andern Apostel (Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων τὰς πράξεις) namentlich aufführt. Von diesen Apokryphen bemerkt er, dass von Anfang an kein kirchlicher Mann eine dieser Schriften citirt habe: ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν. Dieses Urtheil ist allerdings hinsichtlich der apokryphen Evangelien, insbesondere des Petrusevangeliums einzuschränken; was aber die hiergenannten apokryphen Apostelgeschichten betrifft, so lassen sich aus früherer Zeit bei katholischen Kirchenlehrern wol Traditionen entdecken, welche irgendwie auf jene Schriften zurückgehn, aber nirgends ein ausdrückliches Citat. Denn die πράξεις Παύλου gehören, wie Eusebios selbst bemerklich macht, in eine andre Kategorie. Zur Charakteristik dieser Apokryphen fügt er hinzu, dass sie nicht nur im Stile von den ächten Apostelschriften abweichen, sondern auch durch Gedankengehalt und Tendenz sich deutlich als häretische der wahren Rechtgläubigkeit schnurstracks zuwiderlaufende Producte erweisen: πόρρω δέ που καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἀπαλλάττει χαρακτὴρ ἥ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις, πλεῖστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδουσα, ὅτι δὴ αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει σαφῶς παρίστησιν. Daher will Eusebios sie nicht einmal in die Classe der νόθα mit einrechnen, sondern als ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ einfach verwerfen.

---

tissimas esse dicunt ubi scriptum est apostolum Thomam etc.' De sermone domini in monte I, 20. 65 (Tom. III. P. II col. 139): '*Cui scripturae* (den actus Thomae) *licet nobis non credere, non est enim in catholico canone. Illi tamen* (Marcioniten?) *eam legunt et tamquam incorruptissimam verissimamque honorant*'.

Dass Epiphanios und Augustinus über diese ketzerischen Schriften eine andre Meinung gehegt hätten, wird von Zahn ganz grundlos behauptet.

Wenn Epiphanios sich neben den heiligen Schriften auch der παράδοσις bedient, weil man aus jenen nicht Alles entnehmen könne (haer. 61, 6), so thut er hiermit nichts Anderes als alle andern katholischen Kirchenlehrer, auch Eusebios nicht ausgeschlossen. Aber es ist einfach zu bestreiten, dass die Kirchenlehrer überall, wo sie auf die „Ueberlieferung" sich berufen, dabei apokryphische Schriften im Sinne haben und ebensowenig kann die Rede davon sein, dass sie dort, wo sie wirklich Apokrypha als Autoritäten für historische Traditionen citiren, direct aus häretischen Schriften wie die gnostischen περίοδοι ἀποστόλων geschöpft haben. Hier gilt es vielmehr zunächst aufs Sorgfältigste zu untersuchen, welche Traditionen theils bereits „in den Strom der allgemeinen kirchlich recipirten und anonymen Tradition" übergegangen sind, theils aber auch, welche etwa in katholische Bearbeitungen häretischer Schriften Eingang gefunden haben. Wie es speciell mit der angeblichen Benutzung der leucianischen Johannesacten bei Epiphanios stehe, wird sich weiter zeigen. Hier genügt die Beobachtung, dass überall, wo Epiphanios der häretischen Acten ausdrücklich gedenkt, dies mit Worten geschieht, die den Gedanken ausschliessen, als könne er selbst sie als Autorität für historische Traditionen benutzt haben. Schon der constant gebrauchte Ausdruck κέχρηνται ... ταῖς λεγομέναις πράξεσιν (Ἀνδρέου, Ἰωάννου, Θωμᾶ) haer. 47,1. 61, 1. 63, 2 beweist, dass er jene πράξεις nur für angebliche erklärt, denen keinerlei Autorität zukomme. Dass Epiphanios sämmtliche von ihm als im Gebrauche häretischer Parteien aufgeführten Schriften selbst gelesen habe, ist unwahrscheinlich. Einige besonders anstössige Stellen aus apokryphen Evangelien unterlässt er nicht anzuführen (haer. 26, 3. 5. 13), gelegentlich erwähnt er aus einer ebionitischen Schrift, wie es scheint aus den ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου judaistische Lügengeschichten über Paulus (haer. 30, 16); aber aus apokryphen Apostelacten, die im Gebrauche gnostischer Parteien sich befanden, findet sich kein einziges Citat. Meistentheils begnügt er sich mit Anführung von Büchertiteln, oder braucht gar nur den unbestimmten Ausdruck κέχρηνται ἀποκρύφοις τισί, sogar mit dem Zusatze ὡς ἀκηκόαμεν (haer. 45, 4 p. 47, 1. 62, 2). Dabei verdient Beachtung, dass in diesen und andern Stellen schon der Ausdruck ἀπόκρυφα ein tadelndes Urtheil über den Gebrauch der betreffenden Schriften einschliessen soll (vgl. auch haer. 26, 5).

Den Thatbestand bei Augustin hat schon Overbeck (a. a. O.)

gegen Zahn hinlänglich festgestellt. Es fehlt auch an jeder Spur von einem Beweis, dass Augustin da, wo er selbst allerlei historische Traditionen über die Apostel mittheilt, aus denselben apokryphen Schriften geschöpft hat, deren die Häretiker sich bedienen. Mögen z. B. die von ihm angeführten Traditionen über Johannes (Tract. 124 in Joann. T. III, 2 col. 597; bei Zahn S. 204 ff.) zuletzt aus den apokryphen Acten geflossen sein, Augustin kann sie schon um des Tones willen, in dem er von ihnen spricht, nicht direct aus denselben entlehnt haben, ebensowenig wie der Verfasser des unter seinem Namen erhaltenen Tractates (sermo CLXIX bei Mai Nova Patr. Bibl. I, 1, 378 sqq.) mit Ausdrücken wie *'tradunt historiae'* *'in ecclesiastica narratur historia'* *'in patrum literis legimus'* ganz unmöglich häretische Schriften bezeichnen kann, vor deren seelengefährlichen Irrlehren die Kirchenlehrer nicht genug warnen können. Es ist dies bei Augustin oder Pseudaugustin ebenso unmöglich wie bei Hieronymus, der sich für ähnliche Traditionen ebenfalls auf die *'ecclesiastica historia'* oder die *'ecclesiasticae historiae'* beruft. Aber auch wo er sich ausdrücklich auf Apokryphen beruft, wie Tract. 124 in Joannem zu Joh. 21, 19 ff., ist es mindestens sehr zweifelhaft, dass eine häretische Schrift und nicht vielmehr eine katholische Bearbeitung derselben gemeint sei. Die Heftigkeit, mit welcher Zahn diese letztere Annahme zurückweist, steht im umgekehrten Verhältnisse zur Stärke seiner Gründe. Mit Recht hat Overbeck Einspruch erhoben gegen die angebliche Beobachtung Zahns (S. XCI), dass Augustin die Lehre der von den Häretikern als Autoritäten benutzten Apokryphen „nicht einmal an einer einzigen Stelle offen gerügt hätte“. Augustin citirt als im Gebrauche der Priscillianisten und andrer Häretiker befindlich den Hymnus der acta Joannis, der bei Zahn als fragm. I abgedruckt ist. Aber nicht er legt dem Hymnus einen orthodoxen Sinn unter, sondern die Priscillianisten thun dies, „wofür Augustin zuerst ihre Ehrlichkeit bezweifelt und sie schliesslich zur Rede stellt (ep. 237, 9).“ Auch der Stelle acta c. Felice Manich. II, 6 (opp. T. VIII col. 347) legt Augustin nicht erst einen den Häretikern ungünstigen Sinn unter, sondern er argumentirt ad hominem und kehrt den natürlichen Sinn der Stelle gegen sie. „So lässt denn Augustin wo er aus Johannesacten selbst schöpft, ebensowenig etwas von einem Anstosse an ihrer Lehre merken, als wo er sich mit Häretikern über ihre Johannesacten auseinandersetzt, etwas von einem Interesse an ihrer Orthodoxie“ (a. a. O. Sp. 36). Im Gegentheile bezeichnet er letztere ziemlich verächtlich als Schriften, die wer weiss von welchen Fabelschustern unter apostolischen Namen verfasst seien (*'a nescio quibus sutoribus fabula-*

rum sub apostolorum nomine scriptas') und bestreitet nicht blos ihre Apostolicität und kanonische Autorität, sondern ausdrücklich auch die Wahrheit ihres Inhalts. Wenn es anderwärts heisst, dass die Katholiker an die Autorität dieser Schriften nicht gebunden seien, so kann man seine Meinung nicht ärger misverstehn, als durch die Behauptung, dass er ihnen nicht alle Autorität abspreche, sondern nur ihre „ganz besondre Autorität vor der kanonischen" ihre „gleichsam esoterische Heiligkeit" bestreite, oder sie gar „als eine allerdings niedriger stehende Species der heiligen Schriften" charakterisire (Zahn S. XCII Anm. 1)[1]). Vielmehr versteht sich jene Aeusserung lediglich aus der Polemik gegen die Häretiker, welche jene Schriften als heilige und apostolische hochhalten, also auch eine Argumentation aus denselben sich gefallen lassen müssten. Für die Katholiker sind nach Augustin diese Schriften solche '*quae canon ecclesiasticus respuit*', also ganz gewiss keine wenn auch geringere Autorität. Die Wendung aber Tract. 124 in Joan. '*quod in quibusdam scripturis quamvis apocryphis reperitur*' hat ebenfalls nicht den von Zahn ihr untergelegten Sinn. Denn auch abgesehn davon, dass hier schwerlich der im Gebrauche der Manichäer befindliche häretische Text der Johannesacten gemeint ist, so besagt der Ausdruck nicht, dass die dort citirten Acten heilige Schriften nur zweiter Ordnung seien, sondern Augustin will umgekehrt mit dem Zusatze '*quamvis apocryphis*' die Glaubwürdigkeit der daraus mitgetheilten Erzählung über das Abscheiden des Johannes als zweifelhaft bezeichnen. Die betreffende Geschichte ist ihm eine opinio, deren Wahrheit er dahingestellt sein lässt; und wenn er derselben auch glauben „will", um nicht durch weitere Fragen in Verlegenheit gesetzt zu werden, so ist er offenbar weit entfernt, der Quelle aus der er seinen Bericht entnimmt, „Autorität" zuzuschreiben. Noch weit weniger aber kommt es ihm in den Sinn, die von ihm so verächtlich als fabelhaft und unwahr bezeichneten Autoritäten der Häretiker seinerseits, wenn auch nur in beschränktem Masse, gelten zu lassen. Allerdings zeigt er sich unterrichtet genug, jene bekanntlich schon bei den älteren Gnostikern im Gebrauche befindlichen Apokrypha nicht erst den Manichäern und Priscillianisten zuzuschreiben; aber wenn er auch zugibt, dass sie aus der Apostelzeit stammen mögen, so entlehnt er grade aus diesem Zuge-

---

1) Mit diesem Urtheile stimmt übel genug, dass Augustin „den bereits anrüchigen Namen des Leucius" „auch sonst mit einer einzigen Ausnahme vermeidet" (Zahn S. XCIX).

ständnisse die stärksten Argumente gegen ihre Apostolicität und Glaubwürdigkeit [1]).

Wesentlich dieselbe ablehnende Haltung nehmen auch die übrigen lateinischen Kirchenschriftsteller des 4. und 5. Jahrhunderts ein. Philaster von Brescia (schrieb um 380) stellt haer. 88 den Grundsatz auf, dass die Apokryphen nur von den Gereifteren, nicht aber von Allen gelesen werden dürfen und führt als Motiv dafür an, dass die Häretiker nach ihrem Belieben Vieles hinzu und Vieles hinweggethan hätten: '*scripturae autem absconditae i. e. apocrypha* (im Unterschiede von den einzeln aufgezählten kanonischen Schriften), *etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus legi debent quia* [*qui*] *non intelligentes. Multa addiderunt et tulerunt quae voluerunt haeretici*' [2]). Der Text scheint nicht ganz heil zu sein; auch im Folgenden '*Nam Manichaei apocrypha beati Andreae etc.*' fehlt das Verbum. Da dieser Satz das über das Verfahren der Häretiker ausgesprochene Urtheil durch das Beispiel der Manichäer erläutern will, so ist natürlich nicht '*nam*' mit Oehler in '*habent*' zu verändern, sondern es ist ein Wort wie '*falsaverunt*' ausgefallen. Hinter '*non intelligentes*' habe ich interpungirt: wahrscheinlich sollen die '*non intelligentes*' den '*perfecti*' gegenübergestellt werden. Worauf das '*morum causa*' zielt, ist nicht ganz klar: vermuthlich denkt Philaster an einen praktisch-erbaulichen Gebrauch, welchen die '*perfecti*' von den in den „Apokryphen" enthaltenen Erzählungen machen können. Die Vorsicht, welche er gegenüber der Verbreitung jener Schriften bei der Menge der einfachen

1) Contra Faustum XXII, 79 (T. VIII, 290): '*Legunt scripturas apocryphas Manichaei a nescio quibus sutoribus fabularum sub apostolorum nomine scriptas, quae suorum scriptorum temporibus in auctoritatem sanctae ecclesiae recipi mererentur, si sancti et docti homines, qui tunc in hac vita erant et examinare talia poterant, eos vera locutos esse cognoscerent*' . . . col. 291: '*Certe enim Manichaei, a quibus illae scripturae quae canon ecclesiasticus respuit tamquam verae ac sincerae acceptantur, saltem hinc coguntur fateri etc.*'; vgl. auch contra advers. leg. et proph. 1, 20 (T. VIII, 404).

2) Ich setze zum Verständnisse des Folgenden die nächsten zwei Sätze her: '*Nam Manichaei apocrypha beati Andreae apostoli id est Actus quos fecit veniens de Ponto in Graeciam, quos conscripserunt tunc discipuli sequentes apostolum [falsaverunt]. Unde et habent Manichaei et alii tales Andreae beati et Joannis actus evangelistae, beati et Petri similiter apostoli et Pauli pariter apostoli. In quibus quia signa fecerunt magna et prodigia ut pecudes et canes et bestiae loquerentur, etiam et animas hominum tales velut canum et pecudum similes imputaverunt esse haeretici perditi*'.

Gläubigen angezeigt findet, rechtfertigt er damit, dass die Häretiker sie vielfach durch Zuthaten und Auslassungen verfälscht hätten, dass also leicht dergleichen gefälschte Exemplare in die Hände der Unkundigen gelangen und ihren Glauben schädigen könnten. Wir haben hier also das erste ausdrückliche Zeugnis dafür, dass von jenen Apokryphen verschiedene Redactionen, katholische und häretische, umliefen. Natürlich hält Philaster die ersteren für die ursprünglichen, die letzteren für gefälscht. So fällt auch auf den folgenden Satz '*Nam Manichaei etc.*' das richtige Licht. Die hier erwähnten Actus Andreae apostoli '*quos fecit veniens de Ponto in Graeciam, quos conscripserunt tunc discipuli sequentes apostolum*' sind eine katholische Redaction der passio Andreae, sei es die sogenannte 'epistola presbyterorum et diaconorum Achaiae', oder ein verwandter Text wie wir deren noch mehrere besitzen. Dass diese Acten von Schülern des Apostels geschrieben seien, spricht Philaster keineswegs nur gläubig den Häretikern nach; auch steht '*conscripserunt*' gewiss nicht für '*conscripserint*', sondern wenn das oben Gesagte über den Zusammenhang der Worte richtig ist, so ist seine Meinung die, dass die Manichäer jene Acten verfälscht haben; er hält also jene wirklich für von Apostelschülern verfasst und betrachtet als Original, was in Wahrheit nur eine katholische Bearbeitung war. Davon ist also keine Rede, dass er die häretischen Schriften „als eine zur moralischen Ausbildung der Gereifteren geeignete Lectüre“ (Zahn S. XCII) betrachtet habe; im Gegentheile, jene verwirft er unbedingt und um sie nicht in die Hände des Volkes kommen zu lassen, gestattet er die Lectüre aller Apokryphen überhaupt nur den Gereifteren. Auch die folgenden Worte '*unde et habent Manichaei et alii tales Andreae beati et Johannis actus evangelistae etc.*' wollen besagen, dass die Manichäer und ähnliche Häretiker die in ihrem Gebrauche befindlichen Apostelacten von den Katholikern erhalten aber verfälscht haben. Weil in jenen Acten von den Aposteln grosse Wunder und Zeichen berichtet werden, unter Andern, dass sie selbst Thiere, Hunde und Ochsen reden lassen, so „imputirten“ die Häretiker, dass die Seelen der Menschen gleichen Wesens mit den Thierseelen seien, d. h. sie trugen diese Irrlehre in die von ihnen interpolirten Acten hinein. Wir haben also hier eine Probe von der Art, wie die Häretiker die vermeintlich ächten Acten verfälscht haben sollen. Die Wunder auch mit den redenden Thieren hält Philaster für geschichtlich; die Häretiker haben sie vorgefunden und benutzt, um ihre Irrlehren dazwischen zu streuen.

Evodius von Uzala citirt in der gegen die Manichäer gerichteten

Schrift de fide c. 38 (in Augustini opp. ed. Antwerp. 1700 T. VIII append. col. 31) die leucianischen Acten des Andreas. Aber er ist so weit entfernt, den daraus mitgetheilten Erzählungen Glauben zu schenken, dass er vielmehr umgekehrt einige Proben auswählt, aus denen erhellen soll, welche unchristlichen Grundsätze darin gepredigt werden. Im klaren Widerspruche zu dem apostolischen Gebote 1 Kor. 7, 3 soll nach jenen Acten Maximilla ihrem Gatten die eheliche Pflicht verweigert, ja sogar um sich selbst ihrem Gatten leichter zu entziehen, ihre Sklavin an ihrer Statt untergeschoben haben; und in denselben Acten wird weiter erzählt, wie Gott selbst oder doch ein Engel in Gestalt eines glänzenden Knaben den Egetes (Aegeates) geflissentlich getäuscht habe, sodass also Betrug und Täuschung durch Gottes eignes Beispiel gerechtfertigt erscheinen. Auch Evodius verwirft also jene häretischen Acten unbedingt.

Turibius von Astorga bezeichnet es gleich im Eingange seines Briefes (in Leonis Magni opp. edd. Bellerini I, 711 sqq.) als den Zweck desselben, seine Mitbischöfe Ceponius und Idacius darüber zu belehren '*quae mala quantaeque blasphemiae apocryphis libris quos hi nostri vernaculi haeretici* (die Priscillianisten) *ad vicem sanctorum evangeliorum legunt, continentur*'. Als Beispiel führt er an, dass nach den Acten des Thomas die Taufe nicht mit Wasser, sondern mit Oel erfolge. Nach seiner Meinung sind alle diese Apokryphen, speciell die Acten des Andreas, des Johannes, des Thomas u. s. w. durch die Stifter jener Secte, oder durch Manes und seine Schüler entweder verfasst oder doch verfälscht ('*vel compositos vel infectos esse manifestum est*') womit freilich die Notiz bei den Andreas- und Johannesacten '*quos sacrilego Leucius ore conscripsit*' nur unter der Voraussetzung zusammenstimmt, dass Turibius auch den Leucius für einen Manichäer oder Priscillianisten gehalten hat. Wenn er es aber offen lässt, ob die Häretiker die betreffenden Apokryphen verfasst oder nur verfälscht haben, so erhält dies sein Licht durch die folgenden Worte: '*Ut autem mirabilia illa atque virtutes quae in apocryphis scripta sunt, sanctorum apostolorum vel esse vel potuisse esse non dubium est, ita disputationes assertionesque illis sensuum malignorum ab haereticis constat esse insertas, ex quibus scripturis diversa testimonia blasphemiis omnibus plena sub titulis suis adscripta digessi*'. Die von Turibius hier gemachte Unterscheidung der in den Apokryphen berichteten Wunder und Thaten der Apostel, welche er für glaubwürdig hält oder doch zu halten geneigt ist, und der Lehren und Reden, die er für ketzerische Zuthat erklärt, bezeichnet präcis dasselbe Princip, welches

die katholischen Bearbeiter der gnostischen Acten befolgten und welches schon den Aeusserungen Philasters zu Grunde liegt. Nur hat Turibius wol keine Gelegenheit gehabt, dergleichen katholische Bearbeitungen kennen zu lernen: sie scheinen also damals in Spanien noch nicht oder nur wenig verbreitet gewesen zu sein. Die codices apocryphi, die er in den Händen hatte, und aus denen er seine Auszüge veranstaltete, waren häretische Schriften im Gebrauche der Priscillianisten. Der Zweck der von Turibius unternommenen Arbeit ist dieser, '*ut vel posthac nemo quasi inscius rerum dicat se simpliciter huiusmodi libros vel habere vel legere*'.

Es war nur die Consequenz des von Turibius ausgesprochenen Urtheils, wenn Leo der Grosse in seinem Briefe an den Spanier (*ep.* 15 *ad Turibium Opp. edd. Ballerin.* I, 706) den Bischöfen einfach die Vernichtung aller jener Apokryphen zur Pflicht machte: '*Apocryphae autem scripturae quae sub nominibus apostolorum multorum habent seminarium falsitatum, non solum interdicendae sed etiam penitus auferendae sunt atque ignibus concremandae*'. Auch die beim Volke so beliebten Wundergeschichten konnten sie vor dem päpstlichen Eifer nicht schützen: '*Quamvis enim sint in illis quaedam quae videantur speciem habere pietatis, nunquam tamen vacuae sunt venenis et per fabularum illecebras hoc latenter operantur, ut mirabilium narratione seductos laqueis cuiuscunque erroris involvant*'. Die angeordnete Confiscation und Verbrennung jener Apokryphen liess um so leichter sich durchführen, wenn es damals schon katholische Bearbeitungen gab, die von jenem Verdammungsurtheile nicht betroffen wurden. Es lässt sich aber noch nachweisen, dass dies wirklich der Fall war.

Vor Leo dem Grossen hat schon Innocenz I. in dem Briefe an Exuperius ein „rundes Verdammungsurtheil" über jene Apokryphen gefällt (epist. VI, 13 bei Coustant epp. pontif. I, 796): '*non solum repudianda verum etiam noveris damnanda*'. Neben den unter dem Namen des Matthias und Jakobus des Jüngeren umlaufenden Schriften, d. h. wol wenn nicht etwa statt Matthias vielmehr Matthäus zu lesen ist, den παραδόσεις Ματθίου und dem Protevangelium Jacobi, werden speciell noch aufgeführt Apokrypha '*sub nomine Petri et Johannis quae a quodam Leucio scripta sunt [vel sub nomine Andreae quae a Nexocharide et Leonida philosophis] vel sub nomine Thomae*'. Die eingeklammerten Worte fehlen in verschiedenen Handschriften und sind zweifelhafter Aechtheit. Jedenfalls sind unter den Apokryphen des Petrus und Johannes die leucianischen Acten gemeint.

Bei Gelasius könnte man zweifelhaft sein, ob derselbe nicht

neben den häretischen Acten auch irgend welche katholische Bearbeitungen derselben verdamme. Denn ausser den (p. 215 Credner) aufgezählten apokryphen *Actus Andreae, Thomae, Petri, Philippi* werden weiter unten (p. 217 Credner) noch besonders verworfen *'libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli apocryphi'*. Man könnte also annehmen wollen, dass Gelasius die beiden von ihm aufgezählten Kategorien geflissentlich unterscheiden, die an der ersten Stelle genannten Apostelacten also nicht zu den leucianischen gerechnet wissen wollte. Aber erstens führt er in diesem ganzen Theile des Decrets überhaupt nur häretische und schismatische Schriften auf; sodann aber ist er über die Person und die literarische Thätigkeit jenes Leucius offenbar sehr schlecht unterrichtet, denn wo er den Namen desselben nennt, weiss er keine der ihm zugeschriebenen Schriften besonders anzuführen. Gelasius hat also die Titel der zuerst angeführten häretischen Acten ohne den Namen des Leucius überliefert erhalten und daneben noch diesen Namen selbst als den eines berüchtigten ketzerischen Buchmachers.

In den weiter unten noch näher zu besprechenden Briefen des Pseudo-Hieronymus vor den Evangelien de ortu Mariae und de nativitate Mariae, sowie des Pseudo-Melito vor der passio Joannis und vor der in der Bibl. Patr. Maxima (T. I, 2 p. 212) abgedruckten Recension des lateinischen Transitus Mariae wird die Nothwendigkeit einer katholischen Bearbeitung der betreffenden Schriften ausdrücklich mit der ketzerischen Bosheit des Leucius motivirt: was Leucius in den von ihm verfassten actus apostolorum, speciell des Johannes, Andreas und Thomas, über die virtutes (und miracula) der Apostel mittheile, sei allerdings wahr; über die doctrina derselben aber habe er Vieles erlogen. In dem Briefe vor der passio Joannis wird dies noch specieller durch eine Darlegung der Hauptketzereien jenes Leucius ausgeführt.

Unter den Griechen ist nächst Epiphanios zuerst sein Zeitgenosse Amphilochios von Ikonion zu erwähnen, dessen Schrift περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς leider verloren ist. Citirt wird sie in den Verhandlungen der zweiten nicänischen Synode (787). Sein Verwerfungsurtheil über die apokryphen Apostelgeschichten lautet mindestens ebenso schroff, als das der römischen Bischöfe Innocenz, Leo I. und Gelasius. Die Schrift begann, wie berichtet wird, mit den Worten: δίκαιον δὲ ἡγήσασθαι πᾶσαν αὐτῶν γυμνῶσαι τὴν ἀσέβειαν καὶ δημοσιεῦσαι αὐτῶν τὴν πλάνην, ἐπειδὴ καὶ βιβλία τινὰ προβάλλονται ἐπιγραφὰς ἔχοντα τῶν ἀποστόλων, δι' ὧν ἁπλουστέρους ἐξαπατῶσιν. Weiter unten äussert er sich so: δείξομεν γὰρ τὰ βιβλία ταῦτα, ἃ

προφέρουσιν ἡμῖν οἱ ἀποστάται τῆς ἐκκλησίας, οὐχὶ τῶν ἀποστόλων πράξεις, ἀλλὰ δαιμόνων συγγράμματα. Dass darunter die leucianischen Acten gemeint sind, zeigen die folgenden auf ein noch erhaltenes Fragment der Johannesacten bezüglichen Worte, in denen der Erzählung, dass während der scheinbaren Kreuzigung Jesu der Herr vielmehr mit Johannes in einer Höhle zusammengekommen sei, die Stelle Joh. 19, 26 gegenübergestellt wird.

Das gleiche Urtheil wie Amphilochios fällen Theodoret um die Mitte des 5., Erzbischof Johannes von Thessalonich zu Ende des 7. Jahrhunderts, die Väter der zweiten nicänischen Synode (787), Nikephoros, Patriarch von Constantinopel (806—815) und Photios (Patriarch von 857—867) in der Bibliothek.

Theodoret bemerkt (haer. fab. III, 4) von den Quartodecimanern: κέχρηνται καὶ ταῖς πεπλανημέναις τῶν ἀποστόλων πράξεσι καὶ τοῖς ἄλλοις νόθοις . . . . ἃ καλοῦσιν ἀπόκρυφα. Die unzweifelhafte Confusion, die dieser Angabe zu Grunde liegt, ist für die Thatsache gleichgiltig, dass Theodoret die apokryphen πράξεις τῶν ἀποστόλων als ein häretisches Product entschieden verwirft.

Johannes von Thessalonich bezeugt für seine Zeit ausdrücklich das Vorhandensein katholischer Bearbeitungen der häretischen πράξεις. In der Vorrede zu seiner Bearbeitung der τελείωσις Μαρίας (mitgetheilt von Bonnet in Hilgenfeld's Zeitschrift 1880, S. 239 flg.) bekennt er, ähnlich verfahren zu wollen, wie seine nächsten Vorgänger mit den ἰδικαὶ περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου, und die viel älteren heiligen Väter mit den Schriften der Märtyrer, nämlich die wahren Thatsachen von dem darüber gesäten häretischen Unkraute zu reinigen und auf diese Weise die Anstösse, welche die Gläubigen nehmen könnten, hinwegzuräumen [1]). Wenn er die Bearbeiter der häretischen περίοδοι

1) Nachdem im Vorstehenden von der Verfälschung der kanonischen Schriften durch die Häretiker die Rede war, fährt Johannes fort: ἀλλ' οὐ διὰ τὴν ἐκείνων θεομίσητον δολιότητα τὰ τῆς ἀληθείας πράγματα διωσόμεθα, ἀλλὰ τὴν φαύλην παρασποράν ἐκκαθάραντες τὰ ὡς ἀληθῶς εἰς δόξαν θεοῦ περὶ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ γεγενημένα καὶ περιπτυξόμεθα καὶ διὰ μνήμης ἄξομεν ψυχωφελῶς τε καὶ θεαρεστῶς. οὕτω γὰρ εὑρήκαμεν χρησαμένους καὶ τοὺς ἔναγχος ἡμᾶς προηγησαμένους καὶ τοὺς πολλῷ πρὸ αὐτῶν ἁγίους πατέρας, τοὺς μὲν περὶ τὰς καλουμένας ἰδικὰς περιόδους τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου, τοὺς δὲ περὶ τὰ πλεῖστα τῶν χριστοφόρων μαρτύρων συγγράμματα· δεῖ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐκκαθαίρειν κατὰ τὸ γεγραμμένον τοὺς λίθους ἐκ τοῦ ὁδοῦ, ἵνα μὴ τὸ θεῖον ἢ τὸ [Bonnet vermuthet θεώνητον] ποίμνιον προσκόπτῃ.

τῶν ἀποστόλων als τοὺς ἔναγχος ἡμᾶς προηγησαμένους bezeichnet, so ist daraus keine sichere Zeitbestimmung zu entnehmen. Wenigstens lässt sich aus dieser Angabe nicht schliessen, dass dergleichen katholische Bearbeitungen überhaupt erst kurze Zeit vor Johannes aufgetaucht seien. Nur so viel ergibt sich aus seinen Worten, dass damals als Johannes schrieb, die Bearbeitung apokryphischer, direct oder indirect auf häretische Schriften zurückgehender Stoffe im katholischen Interesse nichts Seltenes war. Dies war sie aber auch, wie die Schriften des Theodoros Studites, Niketas Paphlago, Simeon Metaphrastes, Epiphanios Monachos u. A. beweisen, in der Folgezeit nicht.

Auf der zweiten nicänischen Synode (Mansi XIII, 168 sqq.) wurden ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων verschiedene Fragmente aus den häretischen Johannesacten, auf welche sich die Bilderstürmer berufen hatten, verlesen. Die Synode beschloss, dass Niemand τὸ μιαρὸν τοῦτο βιβλίον abschreiben sollte.

Aus denselben Johannesacten ist höchst wahrscheinlich das Citat bei Nikephoros von Constantinopel (Antirrhetic. adv. Epiphanidem bei Pitra Spicileg. Solesm. IV, 370) entlehnt, welches mit den Worten eingeführt wird ἔτι προκομίζουσι (die Bilderstürmer) ἀνοσίους καὶ μυθώδεις φωνάς, εἴς Λεόντιόν τινα ταύτας ἀναφέροντες τῆς τῶν ἐξαγίστων Δοκητῶν μοίρας τυγχάνοντα. Derselbe Nikephoros zählt in seiner Stichometrie (bei Credner Zur Geschichte des Kanons S. 122) auf: καὶ ὅσα τῆς νέας ἀπόκρυφα· α περίοδος Πέτρου στίχοι βφν' β περίοδος Ἰωάννου στίχοι βχ' γ περίοδος Θωμᾶ στιχοι αψ' [1]). Das Verzeichnis ist der kurzen Chronographie des Nikephoros angehängt: Credner (a. a. O. S. 102 ff.) vermuthet, namentlich wegen der im 9. Jahrhundert längst verschwundenen Unterscheidung der ἀντιλεγόμενα und der ἀπόκρυφα, dass dasselbe älter sei. Die aufgezählten Apostelgeschichten finden sich in demselben mit dem unzweifelhaft häretischen Thomasevangelium zusammengestellt; darnach aber folgen eine Reihe gut katholischer Schriften, welche in älterer Zeit im Anhange zum Kanon sich fanden. Mag Credners Vermuthung begründet sein oder nicht, Nikephoros selbst hat mit der Aufnahme jener häretischen Producte in die Liste der Apokryphen ganz gewiss kein günstigeres Urtheil über dieselben aussprechen wollen, als dasjenige ist, was er in der vorherangeführten Schrift fällt. — Eine Bearbeitung der Sticho-

1) Die lateinische Uebersetzung des Anastasius Bibliothecarius lässt voraufgehn *1. Itinerarium Pauli versus* 3600.

metrie des Nikephoros liegt endlich noch vor in der Synopsis eines Athanasios oder Pseudathanasios in Athanasii opp. ed. Montfaucon II, 202, auch bei Credner S. 145, wo sich folgende Worte finden: τῆς νέας διαθήκης ἀντιλεγόμενα ταῦτα· περίοδοι Πέτρου, περίοδοι Ἰωάννου, περίοδοι Θωμᾶ, εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν, διδαχὴ ἀποστόλων, Κλημέντια· ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα. ταῦτα τὰ ἀναγινωσκόμενα. Die Worte ταῦτα τὰ ἀναγινωσκόμενα beziehn sich unzweifelhaft nur auf die „ausgewählten Stücke"; denn auf die aufgezählten Apokryphen selbst bezogen, würden sie mit dem Nächstfolgenden in schneidenden Widerspruch kommen. Hier lesen wir ausdrücklich: ταῦτα πάντα ἐξετέθησαν μὲν ὅσον πρὸς εἴδησιν, παραγεγραμμένα δέ εἰσι πάντως καὶ νόθα καὶ ἀπόβλητα .... ἀποκρυφῆς μᾶλλον ἢ ἀναγνώσεως ὡς ἀληθῶς ἄξια. Wir erfahren also aus der athanasianischen Synopsis abermals das schon anderweit Bekannte, dass zur Zeit des Verfassers katholische Redactionen häretischer Schriften im Umlaufe waren.

Photios gibt in seiner Bibliothek cod. 114 einen ausführlichen später noch näher zu besprechenden Bericht über das Buch αἱ λεγόμεναι τῶν ἀποστόλων περίοδοι, als deren Verfasser Leucius Charinos sich kennzeichne. Mit Form und Inhalt dieser von Thorheiten und Widersprüchen wimmelnden Schrift geht Photios aufs Strengste ins Gericht. Zum Schlusse fasst er sein Urtheil dahin zusammen: καὶ ἁπλῶς αὕτη ἡ βίβλος μυρία παιδαριώδη καὶ ἀπίθανα καὶ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα περιέχει· ἣν εἰπών τις πάσης αἱρέσεως πηγὴν καὶ μητέρα οὐκ ἂν ἀποσφαλείη τοῦ εἰκότος.

Schliesslich sei noch des Urtheils des Nikephoros Kallistos gedacht, welcher sich in seiner Kirchengeschichte II, 34 für die von ihm im Folgenden mitgetheilten Apostellegenden ausdrücklich auf die ἐκκλησιαστικὰς ἱστορίας beruft. Wie weit entfernt er davon ist, unter diesen ἐκκλησιαστικαὶ ἱστορίαι die apokryphen Apostelgeschichten zu verstehn, zeigt der am Schlusse seines Abschnittes von den Aposteln hinzugefügte Abschnitt über die unächten Schriften der Apostel (c. 46). Das Urtheil welches er hier über die von der ψευδώνυμος γνῶσις den Aposteln beigelegten Evangelien und Apostelgeschichten fällt, stimmt durchaus mit dem des Photios überein: Nikephoros versichert (nach Eusebios), dass kein kirchlicher Schriftsteller von jenen Büchern Gebrauch gemacht habe, hebt sowol den Unterschied des Sprachcharakters jener Schriften von dem der ächt apostolischen, als auch ihre Abweichungen von der orthodoxen Lehre hervor und fordert, dieselben

als Machwerke gottloser Männer gänzlich zu verabscheuen und zu fliehen [1]).

Das Ergebnis des angestellten Zeugenverhöres ist leicht zu ziehn. Ueber den häretischen Charakter der περίοδοι τῶν ἀποστόλων sind weder die griechischen noch die lateinischen Kirchenlehrer jemals in Zweifel gewesen [2]). Von irgend welcher „Autorität", welche jene Schriften in katholischen Kreisen genossen hätten, vollends gar von einer Anerkennung derselben als einer allerdings niedriger stehenden Species heiliger Schriften kann bei unbefangner Prüfung des Thatbestandes absolut keine Rede sein. Im Gegentheile gehen die „runden Verdammungsurtheile" über sie keineswegs erst von den römischen Bischöfen seit dem 5. Jahrhundert oder gar was das Morgenland betrifft, von der 2. nicänischen Synode (Zahn LXXIV) aus, sondern gehn durch alle Zeiten der alten Kirche von der ersten ausdrücklichen Erwähnung jener Literatur ab gleichmässig hindurch, und zwar ganz ebenso bei den Griechen wie bei den Lateinern [3]). Dass der angebliche oder wirkliche Verfasser jener Apokryphen, Leucius, auch für die Katholiken eine über

1) ὅσαι γνήσιαι τῆς ἐκκλησίας γραφαί, καὶ ὅσαι πρὸς τῶν ἀπὸ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ἐφ' ἑνί τινι τῶν πρώτων ἀνατίθενται ἀποστόλων' Πέτρου φέρε εἰπεῖν, Θωμᾶ τε καὶ Ματθαίου, ἴσως δὲ καί τινων ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας καὶ πράξεις ἀποστόλων ἑτέρων' ὥσπερ ἃς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου προβάλλονται' ὧν οὔτις τῶν ἀποστολικῶν διαδόχων καὶ τῶν καθεξῆς ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μνείαν πεποίηται. ὁ δὲ αὖ χαρακτὴρ πόρρω πη ἐλαύνει τῆς ἀποστολικῆς φράσεως καὶ τοῦ ἤθους. ἀπᾴδει μέν τι καὶ ἡ τῶν ἐπηγγελμένων ἐν τούτοις προαίρεσίς τε καὶ γνώμη' καὶ τοῦ ὀρθοῦ τῆς ἀληθοῦς δόξης μακράν που ἐκπίπτει' κἀντεῦθεν παρίσταται ὡς τὰ τοιαῦτα κακοδαιμονίας μεστῶν ἀνδρῶν εἰσὶν ἀναπλάσματα· τοίνυν μηδὲ ὡς νόθοις τούτοις προσιτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη παραιτητέον καὶ φυγῇ τῇ πάσῃ φευκτέον τούτων ὡς μάλιστα.

2) Dies gilt auch von dem in Obigem absichtlich übergangenen Epiphanios Monachos, einem griechischen Schriftsteller des 9. Jahrhunderts, welcher viel aus Apokryphen geschöpft hat. Derselbe rechtfertigt sein Verfahren (p. 14 ed. Dressel) mit den Worten: κἂν ἐκ τῶν ἀποκρύφων τι λάβωμεν ἢ ἐξ αἱρετικῶν, μηδεὶς ἡμᾶς ἐπιμεμφέσθω. αἱ γὰρ παρὰ τῶν ἐχθρῶν μαρτυρίαι ἀξιοπιστότεραί εἰσιν, ὥς φησιν ὁ μέγας Βασίλειος. Seine Voraussetzung dabei ist dieselbe wie bei andern Katholikern, dass die geschichtlichen Nachrichten jener Apokryphen ächt, aber verfälscht seien. Ob dagegen das Citat p. 42 Dressel ὡς ἐν ταῖς τῶν ἀποστόλων περιόδοις ἐμφέρεται sich auf die leucianischen Acten beziehe, ist sehr zweifelhaft. Vielmehr scheint nach dem unmittelbar Vorhergehenden eine Verwechselung mit dem Protevangelium Jacobi vorzuliegen.

3) Eine Ausnahme machen lediglich die Bilderstürmer des 8. Jahrhunderts, die ihre Autoritäten nehmen mussten, wo sie sie fanden; und auch diese wagten nur einzelne abgerissene Bruchstücke (ψευδοπιττάκια) daraus vorzubringen (vgl. Thilo fragm. act. Joann. p. 11).

allen Zweifel erhabene Autorität „ältester Zeit“ gewesen, wird schon hierdurch widerlegt. Thatsache ist nur, dass trotz der Bemühungen der Bischöfe und Kirchenlehrer jene Apokrypha wegen ihres geschichtlichen Inhalts vielfach beim katholischen Volke Verbreitung fanden. Die Möglichkeit, ja Thatsächlichkeit der darin von den Aposteln berichteten Wunderwerke bestritten auch die katholischen Lehrer nicht, wenn sie auch immer wieder betonten, dass neben ketzerischen Lehren auch viele anstössige, kindische und fabelhafte Erzählungen in jenen Apokryphen enthalten seien. Weil aber mit den nun einmal volksbeliebten 'miracula' und 'virtutes' der Apostel auch die Irrlehren jener Schriften immer wieder bei dem urtheilsunfähigen Volke Eingang fanden, so mussten die Kirchenlehrer frühzeitig darauf Bedacht nehmen, der von den Häretikern geflissentlich betriebenen Verbreitung derselben Einhalt zu thun. Dies konnte nicht anders als durch möglichste Reinigung des Erzählungsstoffes von dem ketzerischen Gifte, d. h. durch katholische Bearbeitungen geschehn. Man rechtfertigte dieses Unternehmen durch die Fiction, dass ächte, von Schülern und Begleitern der Apostel verfasste Schriften von den Häretikern nachträglich verfälscht worden seien. Wie wir sahen, sind uns dergleichen katholische Bearbeitungen in der lateinischen Kirche schon für das 4. Jahrhundert bezeugt. Ausser dem Zeugnisse Philasters ist hier namentlich auch der Bearbeitung der gnostischen Petrusacten zu gedenken, welche bei Pseudo-Hegesippos (de excidio Hierosolym. III, 2) vorliegt. In der syrischen Kirche begegnen uns solche Bearbeitungen, und zwar wie es scheint in Uebersetzungen aus dem Griechischen, schon in Handschriften des 6. Jahrhunderts, reichen also doch wol im griechischen Original mindestens bis ins 5. Jahrhundert zurück. Es ist also nur Zufall, wenn vor Johannes von Thessalonich (Erzbischof seit 680) kein uns bekannter griechischer Schriftsteller das Vorhandensein einer solchen Redaction ausdrücklich erwähnt [1]). Um so unbedenklicher dürfen wir die Berufung des Ephraim von Theopolis (bei Photios bibl. cod. 229) auf die πράξεις τοῦ ἠγαπημένου Ἰωάννου für die Tradition von dem Fortleben des Apostels im Grabe auf einen solchen zu seiner Zeit sicher schon umlaufenden gereinigten Text beziehn. Wenigstens wäre Ephraim sonst der einzige katholische Kirchenlehrer, welcher sich mit allen Bedenken gegen den häretischen Charakter der πράξεις durch ein trocknes ἃς οὐκ ὀλίγοι προφέρουσι abgefunden hätte. Und dass er jedenfalls

1) Nach Zahn (S. LXXIV) soll sogar vor dem 9. Jahrh. kein griechischer Schriftsteller die Existenz orthodoxer Apostelgeschichten andeuten.

den ursprünglichen gnostischen Text nicht mehr las, bezeugt sein Bericht über das Lebensende des Apostels, welcher mit der Sage vom leeren Grabe zugleich die von dem ἁγίασμα βρύον ἐξ αὐτοῦ τοῦ τόπου verbindet.

Von den Fällen, in denen den Kirchenlehrern katholische Bearbeitungen vorlagen, werden diejenigen Fälle zu unterscheiden sein, in denen sie nur aus der allgemein recipirten anonymen Tradition schöpften. Dass diese Tradition vielfach in letzter Quelle auf die leucianischen Acten zurückweise, soll nicht bestritten werden. Doch haben daneben nachweislich auch noch manche anderweite Ueberlieferungen über die Thaten und Schicksale der Apostel existirt, die nicht leucianischen Ursprungs sind, wie auch Zahn z. B. hinsichtlich der schönen Erzählung des Clemens Alexandrinus von Johannes und dem Jünglinge der unter die Räuber ging zugesteht. Aber auch leucianische Traditionen konnten, wenn anders sie sonst nichts Anstössiges enthielten, bald genug eine allgemeinere Verbreitung finden. Die Wundersucht des Zeitalters fragte wenig nach der Quelle solcher Erzählungen, sobald sie geeignet schienen, die Ehre und den Glanz des apostolischen Namens zu erhöhn und zugleich eine begreifliche fromme Wissbegierde zu befriedigen. Man nahm sie vielmehr gläubig auf, und wenn sie durch die zweite und dritte Hand gegangen waren, galten sie als legitimirt. Auf diese Art sind manche jener 'historiae' oder 'historiae ecclesiasticae' entstanden, welche die Kirchenlehrer erwähnen. Eine nähere Betrachtung zeigt jedoch, dass der legendarische Stoff, welcher durch allerlei abgeleitete Canäle aus den häretischen Schriften in den Gemeinbesitz der Gläubigen überging, selbst im Vergleich mit den noch erhaltenen Trümmern apokrypher Apostelgeschichten ein ziemlich beschränkter ist. Ausser von Petrus, Paulus und Johannes wissen die kirchlichen Schriftsteller der ersten vier Jahrhunderte sehr wenig von den Aposteln zu erzählen und dieses Wenige ist nur zum geringsten Theile aus den leucianischen περίοδοι geschöpft. Die Legenden, welche Hegesippos und Clemens Alexandrinus über Jakobus den Bruder des Herrn (bei Eus. h. e. II, 23; II, 1), der letztgenannte über den Zebedaiden Jakobus berichtet (bei Eus. II, 9), gehen ebensowenig auf „Leucius“ zurück, als die Nachrichten desselben Clemens (Strom. III, 6 p. 535 Potter) und verschiedner kleinasiatischer Schriftsteller (bei Eus. h. e. III, 31, 3 u. 4. 39, 9. V, 17, 3. 24, 2) über den Apostel Philippus. Dasselbe gilt von einem grossen Theile der Nachrichten über die Missionsgebiete der Apostel. Wenn Eusebios (h. e. III, 1) oder der von ihm hier vermuthlich citirte Origenes als παράδοσις berichtet, dass Thomas Parthien, Andreas Skythien

durchs Loos zugewiesen erhalten habe, so stammt die Angabe über Thomas zuverlässig nicht (wie Zahn annimmt S. CXXXIX) aus den gnostischen Acten, die ihn vielmehr nach Indien reisen lassen; die über Andreas wahrscheinlich ebenfalls nicht, da wenigstens in den noch erhaltenen Resten leucianischer Acten der Name Skythien nirgends vorkommt (s. oben S. 14). Auch die alte Legende über Bartholomäus, die ihn nach Indien reisen lässt (bei Eus. h. e. V, 10) und die über Matthäus, welche diesem Apostel bald das sonst dem Andreas zugewiesene Parthien (Paulin. Nolan. carm. 260 pp. ed. Fronto Ducaeus et Heribert Rosweyde, Antwerpen 1622 p. 627; Ambrosius in Ps. 45 Migne Patr. lat. T. XIV col. 1198), bald Aethiopien (Rufin. h. e. X, 9. Sokrates h. e. I, 19 u. A.) zum Missionsgebiet gibt, ist schwerlich aus gnostischen Acten geschöpft.

Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts begegnen uns vereinzelte Nachrichten über Andreas und Thomas, welche wenigstens indirect auf die leucianischen Acten zurückgehn mögen. Während aber über Johannes, Petrus und Paulus eine reiche Fülle von ἱστορίαι herumgeboten wurde, fällt dagegen die Dürftigkeit der Nachrichten über Andreas und Thomas auf.

Von Thomas wird nur überhaupt dessen indische Wirksamkeit (Ambrosius in Ps. 45; Gregor. Nazianz orat. 33 [alias 25] Opp. ed. Paris 1840. P. I, 610 sq.; Hieron. ep. 59 [alias 148] ad Marcellam Opp. I, 330 Vallars.; Paulin. Nolan. carm. 26) und die Thatsache seines dortigen Martyriums (Asterius Amasenus Hom. X bei Combefis Auctar. Nov. I, 196; Gaudentius Brix. hom. XVII Opp. ed Patav. 1720 p. 190; Theodoret bei Schulze VIII 923) berichtet. Erst die Apostelverzeichnisse des Pseudo-Dorotheos und Pseudo-Epiphanios (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts) wissen unter Berufung auf die παράδοσις die Namen der Völker, denen Thomas gepredigt, zu nennen und berichten, dass er zu Calamine in Indien durch Pfeilschüsse getödtet worden sei. Die Wirksamkeit des Andreas in den Küstenländern des schwarzen Meeres wird zuerst in der syrischen Doctrina apostolorum (bei Cureton Ancient Syriac Documents p. 34 der engl. Uebers.), seine Predigt in „Achaja“ oder in Griechenland von Hieronymus (a. a. O.), Gregor von Nazianz (a. a. O), Theodoret (in Ps. 116 Opp. I, 1424 sqq. ed. Schulze) und Gaudentius hervorgehoben; Athanasios (Hom. in Andream Opp. ed. Montf. III, 468) lässt ihn zu den Barbaren und zu den Griechen gehn. Seinen Kreuzestod erwähnt zuerst Damasus von Rom (hymn. IV de Andrea Opp. ed. Paris 1671 p. 147); doch wurden schon unter Constantius (356) die Gebeine des Apostels von Achaja nach Constantinopel transferirt; die betreffende Traditon war also damals schon einige

Zeit unter den Katholikern verbreitet. Die Texte des Pseudodorotheos und Pseudepiphanios zählen ebenfalls unter Berufung auf ältere Ueberlieferungen nicht blos die Völker auf, denen Andreas gepredigt, sondern kennen auch seinen Kreuzestod zu Paträ in Achaja auf Befehl des Proconsuls (oder „Königs") Aegeates. Dies ist aber auch Alles, was die katholischen Schriftsteller bis zum 5. und 6. Jahrhundert den leucianischen περίοδοι Θωμᾶ und περίοδοι Ἀνδρέου entnommen haben; und selbst die Nachrichten über die Missionsgebiete der beiden Apostel stammen nur theilweise daher. Was Augustinus (c. Faustum XXII, 79. Tom. VIII col. 290 sq.; adv. Adimant. 17. T. VIII col. 99. 101; de sermone dom. in monte I, 20. T. III P. II col. 139) aus den ersteren, Evodius von Uzala (de fide c. Manich. c. 38 in Augustini opp. T. VIII append. col. 31) aus den letzteren mittheilen, beweist wol die Bekanntschaft mit den betreffenden häretischen Schriften, aber ebenso entschiedene Verwerfung der aus denselben ausgehobenen Geschichten. Erst seit dem 6. Jahrhundert finden wir den reichen Stoff der gnostischen Thomas- und Andreaslegende auch bei den Katholikern unbedenklich verwerthet; aber damals waren auch schon katholische Bearbeitungen im Umlauf. Die katholische Bearbeitung der virtutes Andreae durch Gregor von Tours, die vermuthlich von demselben Verfasser herrührende Bearbeitung der miracula Thomae, und die unabhängig davon entstandenen Texte der passio Andreae und passio Thomae stammen sämmtlich aus dem 6., der griechische Text des μαρτύριον Ἀνδρέου (die sogenannte epistola presbyterorum et diaconorum Achaiae) vielleicht schon aus dem 5. Jahrhunderte [1]).

Von hier aus ist ein Rückschluss auf das Verhältnis der katholischen Schriftsteller auch zu den leucianischen περίοδοι Ἰωάννου verstattet. Im Hinblick auf den äusserst sparsamen Gebrauch, den jene von den περίοδοι Θωμᾶ und περίοδοι Ἀνδρέου gemacht haben, erscheint eine besonders ausgiebige Benutzung der περίοδοι Ἰωάννου von vornherein unwahrscheinlich, und doppelt unwahrscheinlich, wenn dieselben mit den περίοδοι Θωμᾶ und περίοδοι Ἀνδρέου einen gemeinsamen Ver-

---

1) Der unter Augustins Namen veröffentlichte Sermo CLXI bei Mai Nova Patr. Bibl. I, 1, p. 358 sqq. enthält p. 361 folgende Stelle über Thomas: '*Hac fide sancta armatus ad Indiam pergit et ibidem tres magos convertit, mortuos XXXI resuscitavit, provinciam totam convertit. Tandem a pontifice gladio percutitur et diffuso in terram cerebro anno aetatis suae ut martyr dei Cyprianus sexagesimo, extensis ad caelum manibus et brachiis migravit ad dominum*'. Der Stoff scheint einer katholischen Bearbeitung der περίοδοι Θωμᾶ entnommen zu sein. Aber die Rede ist sicher pseudaugustinisch.

fasser haben und gemeinsam verbreitet wurden. Man hat also jene *ἱστορίαι* und *παραδόσεις*, welche über Johannes auch in katholischen Kreisen verbreitet waren, immer wieder darauf anzusehn, ob sie wirklich aus den leucianischen Acten geschöpft sind. Der Ausdruck 'historiae' oder 'historiae ecclesiasticae' kann natürlich hierüber gar nichts entscheiden, wie schon ein Blick auf den Sprachgebrauch bei Eusebios lehren wird [1]). Von den zahlreichen Nachrichten über Johannes, welche nach Zahn die katholischen Kirchenlehrer aus „Leucius" geschöpft haben sollen, geht nur der kleinere Theil auf ihn zurück, und auch dieser nur mittelbar. Sicher aus Leucius geschöpft hat der alte lateinische Prolog zum Johannesevangelium, welcher sich z. B. im codex aureus ed. Belsheim p. 297 und im codex Amiatinus ed. Tischendorf p. 144 findet, sowie der in den hier in Betracht kommenden Stücken beinahe identische Prolog zur Apokalypse im codex Fuldensis ed. Ranke p. 432. Die in diesen Prologen enthaltenen Erzählungen von der Selbstbestattung des Apostels sowie von seinen Heirathsplänen und der Verhinderung derselben durch Christus finden sich wesentlich ebenso noch heute in den Fragmenten der leucianischen Acten. Aus diesen Prologen wieder entnommen ist die Darstellung in dem nach Augustin benannten Tractat (Serm. CLXIX bei Mai Nova Patr. Bibl. I, 1, 378 sqq.). Derselbe beruft sich für die Geschichte von der Selbstbestattung des Apostels auf 'patrum literae', unter denen gewiss nicht apokryphe Apostelacten, sondern eben jene Prologe gemeint sind (so richtig auch Zahn S. XCIX). Auch der Prolog vor Augustins Tractaten zu Johannes (August. Opp. III, 2 col. 209 sq. ed. Antwerp. 1700) hat seine Nachricht, dass der Herr den Apostel '*de fluctivaga nuptiarum tempestate*' abgerufen habe, sicher aus der gleichen Quelle entlehnt. Derselbe ist augenscheinlich jünger als die vorher erwähnten Prologe, welche jedenfalls schon längere Zeit vor Augustin und Hieronymus im Umlaufe waren. Der Bericht über

---

1) H. e. II, 1, 7 ἀρχαίων ἱστορία — gemeint sind die Mittheilungen über Jakobus den Gerechten und über Thaddäus in Edessa, erstere aus Clemens Alexandrinus, letztere aus den syrischen acta Edessena. II, 9, 2 ἱστορία μνήμης ἀξία die Geschichte aus Clemens Alexandrinus von Jakobus Zebedäi. II, 16 die ἱστορία bei Clemens über die Entstehung des Marcusevangeliums. II, 25, 5 die ἱστορία von dem Martyrium des Petrus und Paulus in Rom (nach Tertullian). III, 23, 5 die ἱστορία ἀναγκαιοτάτη bei Clemens über den Jüngling der unter die Räuber ging. III, 30, 2 die ἀξιοδιήγητος ἱστορία des Clemens über die Frau des Petrus. III, 39, 6 die ἱστορία von den zwei Johannesgräbern in Ephesos. Fast überall sind mit diesem Ausdrucke Traditionen verstanden, die in der kirchlichen Literatur von einer Hand in die andre gingen, nirgends apokryphe Apostelgeschichten.

die Selbstbestattung und den Grabesschlummer des Apostels, welchen Augustin (Tract. 124 in Joann. opp. III, 2 col. 597 sqq.) '*in quibusdam scripturis quamvis apocryphis*' gefunden hat, rührt wenigstens in der vorliegenden von Zahn mit Unrecht dem Apokryphum aberkannten Fassung sicher nicht direct von Leucius, sondern schon von einer katholischen Bearbeitung seines Buches her, wie denn die ganze Legende vom Grabesschlummer eine katholische Weiterbildung der älteren Sage ist. Diese Weiterbildung liegt wol schon dem Ausdrucke der alten Prologe zu Grunde, dass der Leib des Apostels frei geblieben sei von Verwesung. Leucianischen Ursprungs könnte ferner auch die von Hieronymus (in Matth. 20, 23 opp. VII, 655 sq. Vallars. und adv. Jovinian. I, 26 opp. II, 2, 278 Vallars.), Pseudaugustin (in dem angeführten Tractat bei Mai) und Victor von Capua (responsionum capitula in Feuardents Ausgabe des Irenaeus p. 240 sq., auch in Zahns Ausgabe des Ignatius und Polykarp Patr. App. T. II p. 171) berichtete Erzählung von dem Oelmartyrium des Johannes sein. Hieronymus beruft sich dafür an der ersten Stelle ebenso wie Pseudaugustin auf 'ecclesiasticae historiae' und wenn er an der andern Stelle den Tertullian als Gewährsmann citirt, so redet er doch auch hier in Ausdrücken, die nicht aus Tertullian, sondern aus jener andern Quelle entnommen sind. Der Text derselben ist, soweit er auf das Oelmartyrium sich bezieht, wörtlich in die Darstellungen der Späteren übergegangen. Jene 'ecclesiasticae historiae' sind nun allerdings mit den vorhererwähnten Prologen nicht ohne Weiteres identisch. Dass aber dennoch hier ein Zusammenhang stattfindet, lehrt die wörtliche Berührung der Erzählung von der Selbstbestattung des Johannes mit dem Berichte von seiner wunderbaren Errettung aus dem Oelfass. Wie es dort von seinem Tode heisst: '*tam extraneus* (oder *liber*) *a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus*' so lesen wir hier '*ex quo tamen divina se protegente gratia tam intactus* (oder *illaesus*) *exierit, quam fuerit a corruptione* [*concupiscentiae*] *carnis extraneus* (oder *immunis*)'. Bei Pseudaugustin (a. a. O.) finden sich beide Stellen wenige Zeilen hinter einander. Dass diese Uebereinstimmung aber nicht erst von ihm hergestellt ist, zeigt eine Vergleichung der gleich zu erwähnenden ausführlicheren Erzählung vom römischen Oelmartyrium des Johannes vor der porta Latina, welche die zweite Stelle genau ebenso bietet. Die erste aber ist wörtlich den alten Prologen entlehnt. Wir haben es hier also einfach mit einer Erweiterung jener alten Prologe zu thun, welche vermuthlich schon zu des Hieronymus Zeit im Umlaufe war. Dass es solche Erweiterungen gab, zeigt thatsächlich der Tractat Pseudaugustins, welcher den oben er-

wähnten alten Prolog (im codex aureus und cod. Amiatinus ll. cc.) mit dem andern Prologe vor des Hieronymus Matthäuscommentar zu einem neuen Ganzen verschmilzt, und überdies die Geschichte vom Oelmartyrium einfügt. Aber auch der Prolog vor Augustins Tractaten zu Johannes kann zum Beweise hierfür dienen; wenigstens verbindet derselbe die oben erwähnte aus jenem alten Prologe geschöpfte Notiz über die Verhinderung der Heirathspläne des Johannes mit einem ausführlichen Berichte über die Entstehung des Johannesevangeliums, welcher wieder mit dem Prologe vor des Hieronymus Matthäuscommentar theilweise wörtlich zusammenstimmt. Wiederum eine Combination des letzterwähnten Prologs bei Hieronymus mit dem Prologe vor Augustins Tractaten in Joannem liegt vor in dem Prologe vor der Catene des Claudius von Turin zu Matthäus (bei Mai Nova Joh. Bibl. I, 1, 501 sq.)[1]. Ist aber die von Hieronymus und Pseudaugustin citirte „kirchliche Erzählung" eine erweiterte Gestalt des alten Prologs, so kann man immer noch fragen, ob der darin aufgenommene Zusatz über das Oelmartyrium aus Leucius stammt. Da der Ort des Martyriums hier noch nicht genannt ist, so bleibt die Möglichkeit offen, dasselbe wie dies wahrscheinlich Leucius gethan hat, nach Ephesos zu versetzen, womit die Abhängigkeit von Leucius freilich entschieden wäre. Aber nöthig ist dies nicht, und die ganze Erzählung kann lediglich aus Tertullians Berichte von dem römischen Oelmartyrium (praescript. haer. 36) herausgesponnen sein. Auf eben jene „kirchliche Erzählung" geht auch der Text des sogenannten Abdias (Fabricius II, 534, 12) zurück, welcher die gemeinsame Quelle hier sogar noch genauer excerpirt zu haben scheint als Hieronymus. Doch setzt derselbe abweichend von allen sonst bekannten Berichten das Oelmartyrium des Johannes nach Ephesos. Wiederum die ausführlichere Erzählung von dem Oelmartyrium an der porta Latina in Rom, welche sich übereinstimmend in den interpolirten Texten des sogenannten Melito de passione Joannis (bei Mombritius Legendarium Mediolani 1474 Vol. II f. II iiii col. 1 und Bibliotheca Casinensis II, 2 p. 67 sq.) und des lateinischen Prochoros (Bibl. Patr. Max. T. II p. 52) findet, ist wie sich zeigen wird, ursprünglich eine, unter theilweise wörtlicher Be-

1) Eine ähnliche Compilation aus späterer Zeit ist die vita Joannis, welche sich bei Boninus Mombritius im Legendarium (Mailand 1474) hinter dem interpolirten Melito abgedruckt findet. Die Anfangsworte lauten: '*Hieronymus in libro virorum illustrium de illo* (*Joanni*) *sic habet*'. Der folgende Text hat aber mit dem betreffenden Artikel des Hieronymus sehr wenig Berührungen, und ist vielmehr einfach aus den alten Prologen und der pseudisidorischen vita Joannis zusammengeleimt.

nutzung jener älteren 'ecclesiasticae historiae' veranstaltete Interpolation des Abdiastextes, die dann mit ihrer Umgebung als selbständiges Stück losgelöst und andern Berichten über die Thaten und Schicksale des Johannes einverleibt wurde. Zahn betrachtet es als ausgemacht, dass auch schon Tertullians Bericht über das Oelmartyrium aus Leucius geschöpft sei. Indessen ist dies grade unter seiner Voraussetzung, dass Leucius dasselbe in Ephesos localisirt habe, sehr zweifelhaft: denn Tertullian verlegt dasselbe, wie schon bemerkt wurde, nicht nach Ephesos sondern nach Rom. Eine Romreise des Johannes scheint nach einigen noch erhaltenen Fragmenten zu schliessen, deren ursprüngliche Zugehörigkeit zu den Johannesacten Zahn freilich bezweifelt, auch Leucius gekannt zu haben: dieselben verbinden aber mit dieser Reise statt des Oelmartyriums den Gifttrank, von welchem die katholischen Kirchenlehrer vor dem 6. Jahrhundert noch nichts wissen.

Mit noch grösserer Zuversicht darf behauptet werden, dass die '*ecclesiastica historia*' von der Entstehung des Johannesevangeliums, welche der Prolog des Hieronymus zum Matthäuscommentar, der Prolog von Augustins Tractaten zu Johannes und wesentlich damit übereinstimmend auch Victorin von Pettau (Scholia in apocalyps. bei Gallandi IV, 59), Hilarius von Poitiers (Tractat. II bei Mai Nov. Patr. Bibl. I, 1, 484 sq.) Hieronymus de vir. illust. 9, der von Mai (Nov. Patr. Bibl. I, 1, 378 sqq.) veröffentlichte pseudaugustinische Sermo CLXIX, ferner Primasius (comm. in Apocal. lib. I prooem. in B. P. M. X, 288) der angebliche Isidorus de vita et obitu Sanctorum (Monum. Patr. Orthodoxographa ed. Grynaeus II, 597 sq. vgl. Bibl. Casin. III, 2, 38) und der Prolog zu einer Catene des Claudius von Turin (Mai Nov. Patr. Bibl. I, 1, 502 sq.) bieten, nicht aus Leucius stammen. Unzweifelhaft schöpften die genannten Schriftsteller direct oder indirect aus einer lateinischen Erzählung, deren Wurzeln einerseits in den Berichten des Muratorischen Fragments Z. 9—16, des Clemens Alexandrinus (bei Euseb. h. e. VI, 14) und des Irenäus (haer. III, 11, 1), andrerseits bei Eusebios (h. e. III, 24) beziehungsweise in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus vorliegen. Aber Leucianisches ist darin gar nichts zu finden; vielmehr haben wir es hier offenbar mit einem ursprünglich auf katholischem Boden gewachsenen Evangelien-Prologe zu thun, welcher unabhängig von den vorhererwähnten Prologen vielleicht schon im 3. Jahrhunderte entstanden und später mehrfach überarbeitet und erweitert worden ist. Aus diesem Prologe ist auch die Zeitbestimmung entlehnt, dass der Apostel Johannes bis zum 68. Jahre nach Christi Passion gelebt habe.

Dieselbe geht ebensowenig auf Leucius zurück, sondern beruht auf künstlicher Berechnung der Zeit von der Passion Christi bis zum ersten Jahre Trajans. Nach der παράδοσις der kleinasiatischen Presbyter, welche Irenäus aufbewahrt hat (haer. II, 22, 5. III, 3, 4) sollte nämlich der Apostel μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, d. h. wie man dies wol richtig verstand, bis zum Anfang der Regierung dieses Kaisers gelebt haben. Die Rechnung geht von 30—98 u. Z., beginnt also mit dem auf das 15. Jahr des Tiberius, in welchem Christus aufgetreten sein sollte, folgenden Jahre (5532 Adams nach der Rechnung des Julius Africanus, vgl. Gelzer, Julius Africanus I, 48). Aus dieser Tradition über das Todesjahr des Johannes ergab sich weiter die Ueberlieferung von seiner etwa neunzigjährigen Lebensdauer und von seiner grossen Jugendlichkeit bei seiner Berufung zum Jünger Jesu. Die letztere Angabe begründet Hieronymus (adv. Jovin. I, 26 T. II P. 2 col. 278 Vallars.) ausdrücklich durch Berufung auf jenes in ecclesiasticis historiis vorgefundene Datum.

Die Nachricht, dass Johannes in seiner Jugend von Jesus berufen worden sei, findet sich auch bei Leucius (fragm. VI bei Zahn 247, 10) und ist dort in Verbindung mit seiner Jungfräulichkeit gesetzt, auf welche dieser Schriftsteller ein besonderes Gewicht legte. Nach den syrischen Johannesacten, die nicht ohne Zusammenhang mit Leucius sind, war der Apostel noch ein Jüngling, als er in Ephesos predigte, ja sogar noch als er zuerst aufgefordert wurde, sein Evangelium zu schreiben (Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles* p. 59 der engl. Uebers.). Indessen liegt kein Grund vor, die Angabe, Johannes sei der Jüngste unter den Jüngern gewesen, überall wo sie sich findet mit Zahn (S. CXXXIV sq.) auf Leucius zurückzuführen (Paulin. Nolan. ep. 43 [al. 51] opp. ed. Antwerp. 1622 p. 386; Ambrosius de offic. II, 20, 101 ed. Krabinger p. 157; Hilarius bei Mai N. P. B. I, 1, 484; Hieron. adv. Jovinian. I, 26. Er ist der Jüngste, einfach weil er, wie schon Irenäus weiss, alle andern Jünger lange überlebt. Hieronymus adv. Jovinian. I, 26 sagt dies ganz deutlich. Auch die so häufig bei den Kirchenlehrern uns begegnende Legende von der παρθενία des Johannes muss keineswegs überall, wo dieselbe erwähnt wird (so schon bei Tertull. de monogam. 17), auf Leucius zurückgehn. Nur die in den oben erwähnten Prologen erwähnte Erzählung, dass Christus den Johannes wiederholt an seinen Heirathsplänen verhindert habe, darf mit Sicherheit auf diese Quelle zurückgeführt werden [1]).

---

1) Sicher misdeutet hat Zahn (p. CI) die Stelle Augustins tract. in Joann. 124: '*sunt qui senserint et hi quidem non contemptibiles sacri eloquii tractatores a Christo Joannem propterea plus amatum quod*

Noch weit weniger gestattet ist es, die ebenfalls häufig bei den Kirchenlehrern wiederkehrende Notiz, dass Jesus die Maria dem Johannes um dessen Jungfräulichkeit willen (*'virginem virgini'*) zur Obhut übergeben habe, aus Leucius abzuleiten. Es muss überhaupt zweifelhaft bleiben, ob Leucius in den περίοδοι Ἰωάννου der Maria gedacht habe, da das was der Mönch Epiphanios (Dressel p. 41 sq.) als ἐν τοῖς τῶν ἀποστόλων περιόδοις enthalten über die Empfängnis der Maria berichtet, ganz gewis nicht wie Zahn will (S. CXXXVI sq.) in den Johannesacten gestanden hat. Die Erzählung Joh. 19, 26 f. aber wird durch den leucianischen Bericht von der scheinbaren Kreuzigung Jesu (fragm. II p. 221 sq. Zahn) geradezu ausgeschlossen.

Bei den griechischen Kirchenlehrern der ersten 5 Jahrhunderte sind die Berührungen mit den leucianischen Johannesacten noch seltener. In den unter den Werken des alexandrinischen Clemens gedruckten lateinischen *'adumbrationes'* zu einigen katholischen Briefen findet sich (p. 1000 Potter) eine auf *'traditiones'* zurückgeführte Beschreibung des Leibes Christi als eines nur scheinbar materiellen, die sicher aus den gnostischen Johannesacten stammt; doch bedarf es noch einer besondern Untersuchung, ob die Stelle wirklich clementisch ist. Bleibt hierfür immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit bestehn, so liegt doch gar kein Grund vor, die Nachricht desselben Clemens über den Ursprung des Johannesevangeliums (bei Euseb. h. e. VI, 14) auf Leucius zurückzuführen. Ebensowenig kann, wie sich weiter zeigen wird, von einer directen Benutzung der leucianischen Acten durch Epiphanios von Salamis (haer. 51, 6) die Rede sein. Die dort erwähnte Bestreitung der die Gottheit Christi leugnenden Häretiker durch Johannes geht auf dieselbe Tradition über die Entstehung des Johannesevangeliums zurück, deren Verbreitung bei den Abendländern auf Grund einer eigenen *'ecclesiastica historia'* vorher besprochen wurde. (Vgl. auch Epiph. haer. 51, 2. 4. 33. 6, 23; Theodor. Mopsvest. in Corderii catena f. **3, p. 18, 11 ed. Fritzsche). Völlig abweichende Traditionen finden sich noch

---

neque uxorem duxerit et ab ineunte pueritia castissime vixerit'. Augustin bezeichnet dies als eine *'sententia'* die allerdings *'in scripturis canonicis non evidenter apparet'*, aber durch das Wort über jenes Leben, wo es kein Heirathen gebe (Matth. 22, 30) empfohlen werde. Daraus folgert Zahn, weil jene Annahme aus den kanonischen Schriften nicht deutlich erhelle, so weise dies indirect auf eine apokryphe Darstellung. Mit Recht hat Overbeck (a. a. O. Sp. 37) dies einfach bestritten. Augustin geht hier nicht auf ein Apokryphum, sondern auf Meinungen älterer katholischer Schriftsteller, also auf die „anonyme Tradition" zurück.

in den acta Timothei (ed. Usener p. 9 vgl. p. 20) und in den syrischen Johannesacten (Wright l. c. p. 58 sq.). Doch können erstere ihre Abhängigkeit von Eusebios nicht verleugnen, und diese zeigen einige Berührungen mit der Darstellung im muratorischen Fragment, namentlich darin, dass Johannes das Evangelium auf Aufforderung seiner Mitapostel geschrieben haben soll, wenngleich die dort dem Andreas zugetheilte Rolle auf Petrus und Paulus übertragen erscheint. An leucianischen Ursprung könnte höchstens bei der letztgenannten Erzählung gedacht werden, wenn es anders sich nur wahrscheinlich machen liesse, dass Leucius eine Erzählung über die Entstehung des Evangeliums geboten hat. Sicherer dagegen geht auf leucianische Ueberlieferung die unanfechtbare Nachricht des Kyrill von Alexandrien über die Zerstörung des Artemistempels durch Johannes zurück (encom. Mariae Opp. ed. Aubert V, 2 p. 380), was diesmal Zahn (S. CXIV) grade bestreiten möchte. Ein Nachklang derselben Geschichte hat sich unter den Lateinern bei Paulinus von Nola (Carmen XI im Felicem bei Gallandi VIII, 212) erhalten. Doch reicht auch hier die Berufung auf die anonyme Tradition, also die nur indirecte Abhängigkeit von Leucius völlig aus. Dasselbe gilt von der Notiz des Epiphanios (haer. 79, 5) über die κοίμησις des Johannes διὰ ἰδίας εὐχῆς (vgl. acta Joann. bei Zahn p. 246 sqq.). Eine speciellere Erörterung der kirchlichen Traditionen über Johannes muss der gesonderten Untersuchung über die Johannesacten vorbehalten bleiben.

Zahlreiche Traditionen begegnen uns ausserdem bei den Kirchenvätern seit Mitte des 2. Jahrhunderts über die Apostel Petrus und Paulus. Ein Theil dieser Nachrichten, über welche vorläufig meine Schrift über die römische Petrussage zu vergleichen ist, finden sich bei Pseudo-Linus (Bibl. Patr. Max. II, 67 sqq.) wieder, in welchem ich mit Sicherheit eine Bearbeitung alter gnostischer Acten wiederzuerkennen glaube. Indessen hat grade Zahn nicht nur den leucianischen Ursprung der von Photios (bibl. 114) erwähnten πράξεις Πέτρου und Παύλου bestritten (a. a. O. S. LXXVII sq.), sondern es sogar direct bezweifelt, dass es „überhaupt gnostische Petrusacten im Unterschiede von katholischen gegeben habe“ (Göttinger gel. Anz. 1880 St. 30 S. 1226). Die Erzählung Pseudo-Hegesipps über Simons Sturz und über das Martyrium des Petrus und Paulus (de excid. Hierosol. III, 2 ed. Weber et Caesar p. 170 sqq.), welche sich einerseits mit Ambrosius in der Rede wider Auxentius (Opp. ed. Paris. 1642 T. V p. 99), andrerseits mit Pseudo-Linus und mit den Acten des Nereus und Achilleus (Acta SS. Mai. T. III. p. 99) wörtlich berührt, hat mir es wahrscheinlich ge-

macht, dass schon im vierten Jahrhundert eine katholische Bearbeitung der gnostischen πράξεις Πέτρου in lateinischer Sprache existirte (röm. Petrussage S. 145). Doch bedarf das Verhältnis von Pseudo-Linus zu Pseudo-Hegesipp auf Grund der neuesten Funde einer abermaligen Untersuchung. Sicher benutzten die griechischen Chronisten seit dem 6. Jahrhunderte (Johannes Malala, Georgios Hamartolos u. s. w.) eine Schrift unter dem Titel πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων (meine röm. Petrussage S. 156 ff.). Die aus derselben mitgetheilten Geschichten von Petrus und dem Magier Simon sind eine katholische Bearbeitung der gnostischen Petrusacten. Doch muss angesichts der von Zahn erhobenen Zweifel eine Besprechung der von katholischen Kirchenlehrern aus gnostischen Petrusacten entnommenen Nachrichten einstweilen aufgeschoben und für die gesonderte Untersuchung der Peter-Paulsacten verspart bleiben. Hier nur soviel, dass eine directe Benutzung gnostischer περίοδοι Πέτρου καὶ Παύλου von Seiten katholischer Kirchenlehrer ebenfalls in den vier ersten Jahrhunderten nicht erweislich ist.

2. Die ursprüngliche leucianische Sammlung und ihre Bestandtheile.

Es darf durch die Untersuchungen Zahns (S. LXXII sqq.) als erwiesen betrachtet werden, dass die leucianischen Apostelgeschichten aus mehreren völlig selbständigen Büchern bestanden, welche zu einer Sammlung vereinigt waren. Dieselbe führte als Ganzes den Titel περίοδοι oder πράξεις τῶν ἀποστόλων. Dieser Name findet sich auch da, wo nur die πράξεις des einen oder andern Apostels erwähnt werden. So theilt Amphilochios von Ikonion (in den Acten des Nicänischen Concils, Mansi XIII, 176) ein Fragment aus den Johannesacten mit und bezeichnet die Schrift, aus der es geschöpft ist, mit dem Titel τῶν ἀποστόλων πράξεις. Ferner schreibt Theodoret von den Quartodecimanern (haer. fab. III, 4) κέχρηνται ταῖς πεπλανημέναις τῶν ἀποστόλων πράξεσιν. In den Verhandlungen des zweiten nicänischen Concils (Mansi XIII, 168 sqq.) werden drei Fragmente ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων verlesen. Diese περίοδοι werden als τὸ μιαρὸν τοῦτο βιβλίον bezeichnet, also als ein Ganzes, obwol daraus nur Stücke aus dem Johannesleben herausgehoben werden. Ebenso citirt der Mönch Epiphanios (Dressel p. 13): ὡς ἐν ταῖς τῶν ἀποστόλων περιόδοις ἐμφέρεται. Photios, dem wir (bibl. cod. 114) eine ausführliche Beschreibung des leucianischen Werkes unter Anführung des vollen Namens seines Verfassers verdanken, bezeichnet es als βιβλίον αἱ λεγόμεναι τῶν ἀποστόλων περίοδοι und gibt dann als Inhalt der

Sammlung an πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Παύλου. Wenn derselbe Photios (bibl. cod. 179) wo er die Meinungen des Manichäers Agapios entwickelt, von demselben berichtet, er bediene sich als heiliger Schriften ταῖς λεγομέναις πράξεσιν τῶν δώδεκα ἀποστόλων καὶ μάλιστα Ἀνδρέα, so ist dies höchst wahrscheinlich dieselbe Sammlung. Die Angabe, dass dieselbe die Thaten aller zwölf Apostel enthalten habe, ist erst weiter unten zu berücksichtigen.

Bei den lateinischen Schriftstellern führt die Sammlung den Titel Actus apostolorum, welcher ebenfalls auch dort erscheint, wo nur die Thaten eines einzelnen Apostels angeführt werden. So führt Augustin de actis c. Felice Manich. II, 6 (opp. T. VIII col. 347) ein nicht mehr zu verificirendes Citat mit den Worten ein: '*in actibus scriptis a Leucio, quos tamquam actus apostolorum scribit*'. Aehnlich geht bei demselben Augustin contr. Faustum XXII, 79 (opp. T. VIII col. 290) einem Citate aus den Thomasacten die Angabe der Quelle mit den Worten vorher '*scripturae apocryphae .... sub apostolorum nomine scriptae*', worunter man wol nicht Bücher zu verstehn hat, die auf die Verfasserschaft der Apostel selbst zurück gehn wollen. Ebenso ist nach Evodius de fide c. Manich. c. 38 (August. opp. T. VIII appendix c. 31) ein Citat aus den Andreasacten mit den Worten eingeleitet '*in actibus Leucii, quos sub nomine apostolorum scribit*' [1]). In dem Briefe des angeblichen Mellitus oder Melito, welcher der lateinischen 'passio Joannis' vorangestellt ist, heisst es von Leucius: '*qui scripsit apostolorum actus, Joannis evangelistae et sancti Andreae vel Thomae apostoli*' und ebenso lesen wir in dem verwandten Briefe des angeblichen Melito vor dem Texte des transitus Mariae in der Bibl. Patr. Max. II, 2, 212 von demselben Leucius '*plurima de apostolorum actibus in libris suis inseruit*'. In dem Briefe des Pseudo-Hieronymus, welcher ursprünglich vor das Buch 'de ortu b. Mariae et infantia salvatoris' (den Pseudo-Matthäus) gehört, wird dieselbe dem Leucius zugeschriebene Sammlung als 'apostolorum gesta', in dem zweiten Briefe des Pseudo-Hieronymus vor dem jüngeren Buche 'de nativitate Mariae' als 'apostolorum passiones' bezeichnet, also mit dem seit Ende des 6. Jahrhunderts bei den Lateinern gebräuchlich gewordenen Ausdruck.

Daneben finden sich bei griechischen und lateinischen Schriftstellern

1) Unsicherer ist das Zeugnis Leo des Grossen von Rom in seinem Briefe an Turibius (opp. edd. Ballerini I, 706) '*apocryphae scripturae quae sub nominibus apostolorum multorum habent seminarium falsitatum*'. Denn seine Worte besagen nicht, dass jene Apokryphen unter den Namen von Aposteln den Gesammttitel Actus apostolorum geführt haben.

häufig auch die πράξεις einzelner, oder von je zwei oder drei Aposteln unter besonderen Namen citirt. So nennt Eusebios als häretische Schriften (h. e. III, 25): πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων, wo schon der letzte Ausdruck auf ein grösseres Sammelwerk hinweist, und ähnlich Epiphanios (haer. 63, 2): πράξεις Ἀνδρέου καὶ τῶν ἄλλων. Besonders genannt werden πράξεις Ἀνδρέου, Ἰωάννου, Θωμᾶ, Πέτρου, Παύλου, zuweilen werden je zwei, drei oder vier dieser Apostelgeschichten zusammen genannt. Πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ Θωμᾶ nennt Epiphanios (haer. 47, 1) und der vorher citirte Brief des angeblichen Mellitus; Acten des Andreas und Johannes nennen zusammen Eusebios (a. a. O.) und Augustin (adv. adversar. leg. et prophet. I, 20 opp. T. VIII col. 404: '*de apocryphis . . . quae sub nominibus apostolorum Andreae Joannisque scripta sunt*'); Acten des Andreas und Thomas zusammen Epiphanios (haer. 61, 1). Philaster von Brescia führt (haer. 88) als im Gebrauche der Manichäer und ähnlicher Häretiker befindlich einzeln auf: '*actus Andreae beati et Joannis actus evangelistae beati et Petri similiter apostoli et Pauli pariter apostoli*'. Der ebendaselbst gebrauchte Ausdruck '*actus separatos*' bezeichnet nicht einzeln umlaufende, sondern ausschliesslich von den Häretikern gebrauchte Apostelgeschichten. Turibius von Astorga (in Leonis M. opp. edd. Ballerini I, 711 sqq.) bespricht gesondert zuerst '*actus qui S. Thomae dicuntur*' darnach '*actus illos qui vocantur S. Andreae vel illos qui appellantur S. Joannis quos sacrilego Leucius ore conscripsit, vel illos qui dicuntur S. Thomae et his similia*'[1]). Johannes von Thessalonich (bei Bonnet in Hilgen-

1) Mit diesen 'actus' oder 'gesta apostolorum' scheint das im Gebrauche der Manichäer und Priscillianisten erwähnte Buch 'Memoria apostolorum' gar nichts gemein zu haben. Turibius von Astorga (a. a. O.) unterscheidet es ausdrücklich von den actus apostolorum. Nachdem er die actus Andreae, Joannis, Thomae und ähnliche Schriften '*ex quibus Manichaei et Priscillianistae . . . omnem haeresim suam confirmare nituntur*' aufgezählt hat, fährt er fort: '*et maxime ex blasphemissimo illo libro qui vocatur memoria apostolorum, in quo ad magnam perversitatis suae auctoritatem doctrinam domini mentiuntur, qui totam destruit legem veteris testamenti et omnia quae S. Moysi de diversis creaturae factorisque divinitus revelata sunt, praeter reliquas eiusdem libri blasphemias, quas referre pertaesum est*'. Dieselbe Schrift erwähnt Orosius (Consultatio ad Augustinum in Aug. opp. VIII c. 431 sq. ed. Antverp. 1700), indem er von Priscillian sagt '*et hoc ipsum confirmans ex libro quodam qui inscribitur memoria apostolorum, ubi salvator interrogari a discipulis videtur secreto et ostendere quia de parabola evangelica quae habet "exiit seminans seminare semen suum", non fuerit*

felds Zeitschrift 1880 S. 239 sq.), zählt übereinstimmend mit Philaster auf: die ἴδιχαὶ περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου. Dieselben vier, ausserdem aber auch noch die πράξεις Θωμᾶ führt Photios (cod. 114) als Bestandtheile der leucianischen Sammlung auf. Als besondre Schriften erscheinen περίοδοι Πέτρου, Ἰωάννου, Θωμᾶ in den Verzeichnissen neutestamentlicher Schriften bei Nikephoros von Constantinopel in der Stichometrie und bei Athanasios in der Synopsis; der von Anastasius Bibliothecarius herrührende lateinische Text der Stichometrie nennt noch ausserdem 'Actus Pauli'. In dem Briefe Innocentius' I. von Rom an Exsuperius (epistol. VI, 13 bei Coustant I, 796) werden nächst den Apokryphen *sub nomine Matthaei sive Jacobi*, d. h. apokryphischen Evangelien unter den Namen dieser Apostel, auch die Schriften '*sub nomine Petri et Johannis, quae a quodam Leucio scripta sunt* [*vel sub nomine Andreae quae a Nexocharide et Leonida philosophis*] *vel sub nomine Thomae et si qua sunt alia*' verdammt. Endlich das decretum Gelasii zählt als

---

seminator bonus: asserens, quia si bonus fuisset, non fuisset negligens, non vel secus viam, vel in petrosis, vel in incultis iaceret semen: volens intelligi hunc esse seminantem, qui animas captas spargeret in corpora diversa quae vellet. Quo etiam in libro de principe humidorum et de principe ignis plurima dicta sunt, volens intelligi, arte non potentia dei omnia bona agi in hoc mundo. Dicit enim esse virginem quandam lucem, quam deus, volens dare pluviam hominibus, principi humidorum ostendat: qui dum eam apprehendere cupit, commotus consudet et pluviam faciat et destitutus ab ea, mugitu suo tonitrua concitet. Trinitatem autem solo verbo loquebatur: nam unionem absque ulla existentia aut proprietate asserens, sublato et patre, filium et spiritum sanctum hunc esse unum Christum dicebat'. Aus den mitgetheilten Proben ergiebt sich, dass das Buch 'Memoria apostolorum' eine specifisch manichäische Schrift war. Der Mythus von der Lichtjungfrau und vom Regen wird auch anderwärts als manichäische Lehre erwähnt, vgl. Baur, das Manichäische Religionssystem S. 219 flg. Schon hieraus ergibt sich, dass jenes Buch sich schwerlich „inhaltlich vielfach mit Leucius berührt" haben kann (so Zahn acta Joannis p. 204 Anm.). Der Name 'Memoria apostolorum' darf uns nicht irre führen. Wenn wir uns an das halten, was über den Inhalt des Buches überliefert ist, so handelte dasselbe nicht sowol von dem Gedächtnisse der eignen Thaten der Apostel, sondern von dem was die Apostel selbst angeblich aus der Erinnerung an die Reden des Herrn überliefert haben sollten, also von gnostischen oder vielmehr manichäischen Geheimlehren. — Ausser dem Buche Memoria apostolorum wird noch eine Schrift laus apostolorum genannt: Decretum Gelasii VI, 36 und 37 (bei Credner zur Geschichte des Kanons p. 220). Ueber dieselbe ist aber weiter gar nichts überliefert. Von den oben besprochenen 'Sortes apostolorum' wird sie ausdrücklich unterschieden.

kirchlich verworfene Schriften besonders auf 'Actus Andreae', 'Actus Thomae', 'Actus Petri', 'Actus Philippi', ausserdem überhaupt „alle Bücher des Leucius".

Vorstehendes Zeugenverhör bestätigt das obige Urtheil, dass wir es bei den πράξεις Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Πέτρου u. s. w. mit den Bestandtheilen eines Sammelwerkes zu thun haben. Diese Sammlung genoss jedenfalls bei den Manichäern, wahrscheinlich aber auch bei andern häretischen Parteien als Ganzes kanonische Autorität, theils neben, theils an Stelle des katholischen Kanons. Letzteres war bei den Manichäern (wenn auch nicht durchgängig) der Fall, die übrigens noch zahlreiche andre heilige Schriften besassen; ersteres z. B. bei den Priscillianisten. Die Möglichkeit, dass sich einzelne Stücke losgelöst von den andern Wanderungen verbreitet haben, ist nicht zu bestreiten. Diese Möglichkeit gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man die grossen Abweichungen in der Aufzählung der einzelnen Schriften bedenkt, die uns bei den Kirchenlehrern begegnen. Augustin allerdings, der öfter auf jene Apokryphen zu sprechen kommt, citirt sie den Manichäern gegenüber immer als Ganzes. Das einzige Citat, welches eine Ausnahme macht, findet sich in einer Schrift, die grade nicht gegen Manichäer gerichtet ist, sondern gegen einen Marcioniten (adv. adversar. leg. et proph. I, 20 opp. T. VIII col. 404). Als Ganzes citirt auch Evodius (l. c.) die 'Actus apostolorum', ebenfalls in einer Streitschrift gegen die Manichäer. Dass aber nicht blos diese Secte die Sammlung als Ganzes gebraucht hat, ergibt sich aus den Anführungen bei Amphilochios, Theodoret und dem zweiten nicänischen Concil, desgleichen aus der Bezeichnung πάσης αἱρεσέως πηγὴ καὶ μήτηρ, welche Photios (cod. 114) als eine für die Sammlung völlig zutreffende betrachtet. Ja wenn man in den Ausdrücken des Eusebios (πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων) und Epiphanios (πράξεις Ἀνδρέου καὶ τῶν ἄλλων) Bezeichnungen der ganzen Sammlung zu finden berechtigt ist, so bezeugt uns der Erstere den Gebrauch der Sammlung bei den „Häretikern" d. h. den gnostischen Secten überhaupt, der Letztere ihren Gebrauch bei den Ὠριγενιανοὶ αἰσχροί. Umgekehrt zählt Philaster als im Gebrauche der Manichäer und andrer derartiger Secten befindlich eine Reihe einzelner Schriften auf, ohne ein Bewusstsein von ihrer Zugehörigkeit zu einer einheitlichen Sammlung zu verrathen. Auch Turibius von Astorga weiss nichts davon, dass die von Manichäern und Priscillianisten gebrauchten apokryphen Apostelgeschichten Bestandtheile eines Sammelwerkes seien. Der constantinopolitanische Presbyter Timotheos (bei Fabricius I, 138, wieder abgedruckt aus Joh. Meursii Variis Divinis

p. 117) führt in seiner Liste manichäischer Schriften von sämmtlichen apokryphen Apostelgeschichten lediglich die πράξεις 'Ανδρέου an, scheint also ihre gesonderte Verbreitung zu bezeugen. Dagegen kennt der Manichäer Agapios (bei Photios cod. 179) dieselben πράξεις 'Ανδρέου nur als Bestandtheil der πράξεις τῶν (δώδεκα) ἀποστόλων und dasselbe bezeugt Photios, der das Buch selbst gelesen hat. Väter, welche die Acten wirklich citiren oder aus ihrem Inhalte Concreteres mittheilen, pflegen sie meist als Ganzes anzuführen, obwol auch hier Ausnahmen sich finden (Philaster, Turibius); umgekehrt lag es in der Natur der Sache, dass diejenigen Schriftsteller, welche einfache Verzeichnisse der bei den Häretikern gebrauchten Apokryphen liefern, die einzelnen Schriften besonders aufführen. So schon Eusebios und Epiphanios, diese aber so, dass es scheint, als ob sie aus der Sammlung apokrypher Apostelacten nur beispielsweise einzelne Stücke herausheben (s. o.); so von Späteren Gelasius, die Stichometrie des Nikephoros, die Synopse des Athanasios. Wenn übrigens Philaster den Gebrauch der 'apocrypha apostolorum' oder der im Sondergebrauche „der Manichäer, Gnostiker, Nikolaiten, Valentinianer und vieler Andrer“ befindlichen Actus apostolorum zunächst mit den actus Andreae exemplificirt, so hat dies darin seinen Grund, dass er an diesem Beispiele die von ihm behauptete Fälschung ächter Schriften durch die Häretiker erhärten will.

Die Hauptfrage bleibt aber die nach den Bestandtheilen der Sammlung. Die Entscheidung derselben wird dadurch einigermassen erschwert, dass man die Möglichkeit einer allmählichen Entstehung oder doch Erweiterung der Sammlung von vornherein offen halten muss. So gut wie einzelne Stücke aus dem Ganzen herausgelöst und besonders abgeschrieben worden sein mögen, so gut können andre der bereits bestehenden Sammlung nachträglich hinzugefügt sein. Dass letzteres in der That der Fall war, wird durch den von Photios (cod. 179) bezeugten Titel πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων wahrscheinlich gemacht. Da derselbe Photios anderwärts die von ihm gelesene und beschriebene Sammlung ausdrücklich auf fünf Schriften beschränkt, so ist ihm hier ein Versehen kaum zuzutrauen.

Dagegen sind wir für die Feststellung der ursprünglichen Bestandtheile der Sammlung einfach an das directe und unzweideutige Zeugnis des Photios (cod. 114) gewiesen, der das Buch in den Händen hatte und ausführlich beschreibt. Er kennt das βίβλιον unter dem Namen τῶν ἀποστόλων περίοδοι ausdrücklich als eine Schrift des Leucius Charinus, und nennt als Bestandtheile die Thaten des Petrus, Johannes, Andreas, Thomas, Paulus. Dieses Zeugnis gewinnt nun aber die

glänzendste Bestätigung durch die oben zusammengestellten anderweiten patristischen Nachrichten. Wenn Eusebios „Thaten des Andreas, Johannes und der andern Apostel“ aufzählt, so folgt daraus freilich keineswegs, dass er eine Sammlung vor sich hatte, welche alle zwölf Apostel behandelte; es versteht sich aber doch wol von selbst, dass man noch weit weniger berechtigt ist, die andern Apostel auf einen einzigen, etwa auf Thomas, wozu Zahn (S. LXXV) geneigt ist, zu reduciren. Grade jene fünf Apostel, deren Thaten die Sammlung des Leucius vereinigt haben soll, werden uns auch sonst immer wieder genannt. Wenn wir von dem ganz vereinzelten Zeugnisse des Decretum Gelasii absehn, welches auch noch apokryphe Philippusacten kennt, so beschränken sich die patristischen Angaben grade auf jene fünf Namen, die bei allen Variationen im Einzelnen immer wiederkehren. Dass dabei die 'Actus Pauli' etwas seltener genannt werden, als die übrigen, hat ebensowenig etwas zu bedeuten, wie der Umstand, dass Eusebios in der angeführten Stelle die πράξεις Πέτρου nicht ausdrücklich verzeichnet, obwol er sie kennt und anderwärts wo er die dem Petrus zugeschriebenen Schriften aufführt (III, 3, 2) auch nennt. Viel wichtiger ist, dass Eusebios an der erstgenannten Stelle (III, 25) πράξεις Παύλου erwähnt, die er in eine ganz andre Kategorie stellt, als die weiter unten mit den stärksten Ausdrücken verworfenen häretischen Apostelacten. Aber hieraus folgt nicht, dass es zu seiner Zeit keine häretischen πράξεις Παύλου gab, sondern nur, dass unter demselben Namen auch eine andre viel günstiger beurtheilte, offenbar gut katholische Schrift umlief. Wenn Eusebios es für überflüssig gehalten hat, dieselbe „durch eine charakteristische Näherbestimmung von den häretischen Paulusacten zu unterscheiden“, so erklärt sich dies einfach aus dem hohen kirchlichen Ansehn dieser Schrift: also nicht sie, zumal an dieser Stelle seines Verzeichnisses, sondern die häretischen Paulusacten hätten, wollte Eusebios sie daneben ausdrücklich erwähnen, einer „charakteristischen Näherbestimmung“ bedurft. Das Weitere hierüber gehört in die Untersuchung über die Peter-Pauls-Acten.

Ueberblicken wir nun nochmals die patristischen Zeugnisse für das Vorhandensein der häretischen Apostelacten, so hat in den Aufzählungen offenbar der Zufall gewaltet und nur eine sehr mechanische Kritik kann sich daran halten, dass die Acten des Johannes, darnach die des Andreas und Thomas etwas häufiger genannt werden als die andern. Es fällt doch wol ins Gewicht, dass die durch drei Jahrhunderte von einander getrennten Zeugnisse des Philaster und des Johannes von Thessalonich, von denen jener der lateinischen, dieser der griechischen Kirche ange-

hört, übereinstimmend neben den Acten des Johannes und des Andreas auch die des Petrus und des Paulus aufzählen. Man wird nicht bezweifeln, dass das Fehlen der Thomasacten bei diesen beiden Zeugen gegen ihre Zugehörigkeit zu der ursprünglichen Sammlung nichts beweist. Um so weniger hat man aber ein Recht, die gelegentlich vorkommende Aufzählung von Acten des Andreas, Johannes und Thomas (Epiphanios haer. 47, 1; Turibius; Pseudo-Melito) oder je zweier von diesen als Beweis dafür zu verwerthen, dass die Acten des Petrus und des Paulus der ursprünglichen Sammlung nicht angehören. Umgekehrt lassen die Stichometrie des Nikephoros und die Synopse des Athanasios die Acten des Andreas, die letztere ebenso wie der griechische (aber nicht der lateinische) Text der ersteren auch die Acten des Paulus weg; bei Gelasius fehlen ausser diesen auch die Acten des Johannes, wogegen die sonst nirgends angeführten actus Philippi Erwähnung finden. Innocenz von Rom nennt die Acten des Paulus zwar ebenfalls nicht, dafür aber, wenn der oben in Klammern geschlossene Satz ursprünglich ist, die übrigen vier insgesammt, wenn er unächt ist, nur die Acten des Petrus, Johannes und Thomas. Eine Stelle Augustins (contra Adimant. Manich. 17 opp. T. VIII col. 99 und 101) bekundet wenigstens indirect, dass die Acten des Petrus und des Thomas derselben Sammlung angehört haben. Derselbe citirt dort für zwei Erzählungen über Thomas und Petrus zwar ganz im Allgemeinen 'apocrypha', knüpft aber diese beiden Geschichten so eng aneinander, dass man annehmen muss, er habe sie aus einer und derselben Quelle geschöpft. Wenn endlich der Manichäer Faustus (bei Augustin c. Faust. XXX, 4 opp. T. VIII, 316 sq.), nachdem er im Vorhergehenden auf Grund der Acten der Thekla den Paulus, auf Grund von Matth. 19, 22 Christum als Zeugen für den hohen Werth der Virginität angeführt hat, nun (col. 317) fortfährt, als weitere Zeugen dafür auf Grund der von den Katholikern freilich verworfenen Apokryphen '*ceteros eiusdem domini nostri apostolos, Petrum et Andream, Thomam et illum inexpertem Veneris inter ceteros beatum Johannem*' anzuführen, so ist wol klar, dass er in seiner Sammlung nicht blos Acten des Johannes, Andreas und Thomas, sondern auch Acten des Petrus besass. Dagegen erklärt sich die Nichterwähnung apokryphischer Paulusacten daraus, dass er von Paulus ja schon vorher auf Grund der auch von den Katholikern gelesenen Acten der Thekla gehandelt hat, also jetzt, wo er '*ceteros apostolos*' aufführen will, doch unmöglich den Paulus noch einmal nennen kann. Dass die in seiner Sammlung befindlichen πράξεις Παύλου eben jene vorher erwähnten Acten der Thekla gewesen seien, folgt daraus keineswegs, und noch

weniger begründet ist der weitere Schluss, dass auch Photios unter den πράξεις Παύλου dieselben Acten der Thekla verstanden hat. Mag derselbe „die leucianische Autorschaft ungenauer Weise auf andre mit diesen Büchern verbundene Apokryphen ausgedehnt“ haben (Zahn S. LXXVI): von den πράξεις Παύλου gilt dies am wenigsten.

Das Ergebnis unsres Zeugenverhörs ist also dieses, dass wahrscheinlich schon zur Zeit des Eusebios, jedenfalls aber schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts unter dem Namen περίοδοι oder πράξεις τῶν ἀποστόλων bei den verschiedensten gnostischen Parteien eine Sammlung für heilig gehaltener Schriften im Umlaufe war, welche Acten des Petrus, Paulus, Johannes, Andreas und Thomas enthielt. Es ist dies dieselbe Sammlung, welche Photios als „leucianisch“ gelesen hat und ausführlich beschreibt.

Vergleichen wir mit dieser Prüfung der äusseren Zeugnisse den Bestand der auf uns gekommenen Reste, beziehungsweise Trümmer apokrypher Schriften, so finden wir das gewonnene Ergebnis vollständig bestätigt. Die περίοδοι Θωμᾶ sind uns, wenn auch theilweise überarbeitet, in verschiedenen Redactionen noch vollständig aufbewahrt. Den gnostischen Stempel tragen sie ebenso unverkennbar an der Stirn wie die Trümmer der περίοδοι Ἰωάννου, welche Zahn gesammelt hat. Die περίοδοι Ἀνδρέου sind nur stückweise, der Schluss derselben, das Martyrium des Apostels, in mehreren katholischen Bearbeitungen, ausserdem das Ganze in katholischen Nacherzählungen Späterer erhalten. Auch hier ist an ihrem gnostischen Ursprunge kein Zweifel möglich. Dasselbe gilt aber auch von den Trümmern gnostischer Acten des Petrus und des Paulus, die wir noch heute besitzen. Die Schlüsse dieser πράξεις, die gesonderten Martyrien des Petrus und des Paulus, sind in verschiedenen Redactionen griechisch, lateinisch, äthiopisch und koptisch erhalten. Wie sich diese Acten zu den katholischen πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου bei Tischendorf (Acta app. apocr. p. 1—39) verhalten haben, muss einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Vorläufig nur soviel, dass man weit eher das ursprüngliche Vorhandensein katholischer Petrusacten im Unterschiede von den häretischen, als (mit Zahn) häretischer im Unterschiede von den katholischen bezweifeln könnte.

Das Vorhandensein der Petrusacten, Johannesacten, Andreasacten ist uns seit dem ersten, der Paulusacten und Thomasacten seit dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts bezeugt. Die Möglichkeit, dass diese Schriften zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, wird kein Verständiger bestreiten wollen. Aelter als Eusebios sind sie alle; wahrscheinlich ist

keine jünger als die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts. Die Spuren der Acten des Petrus, Paulus und Johannes reichen bis ins Ende des 2. Jahrhunderts hinauf. Die Thomasacten gehören wol in den Anfang des 3. Jahrhunderts; die Andreasacten werden kaum jünger sein. Ob jene Schriften aber schon bald nach ihrer Entstehung oder erst längere Zeit nachher zu einer Art von häretischem Gegenkanon vereinigt wurden, können wir ebensowenig mehr wissen, als wir wissen können, ob dieser Kanon wie Zahn (S. LXXVIII) behauptet, anfänglich nicht alle fünf Schriften, sondern nur drei derselben enthalten habe. Letztere Annahme, für welche es an jeder Spur eines Beweises gebricht, ist vielmehr an sich selbst unwahrscheinlich: denn seitdem die Sammlung als solche auftaucht, hatte sie schon denselben Umfang wie später. Sobald man aber einmal in gnostischen Kreisen das Bedürfnis einer solchen Sammlung fühlte, so wird man vermuthlich alles damals bereits Vorhandene aufgenommen haben. Ist diese Annahme berechtigt, so folgt, dass die Sammlung wahrscheinlich älter ist als die übrigen in dieselbe zunächst nicht aufgenommenen häretischen Acten. Liesse sich nun von der einen oder andern Schrift dieser zweiten Kategorie das Alter bestimmen, so ergäbe sich hieraus wol annäherungsweise ein Urtheil über die Zeit, in welcher die Sammlung ihren Abschluss fand. Doch behält eine derartige Berechnung immer etwas Unsicheres.

Sicher steht, dass die Thaten jener fünf Apostel nicht die einzigen sind, von denen die Häretiker zu erzählen wussten. So besitzen wir noch erhebliche Reste der Matthäusacten: ausser den περίοδοι Ἀνδρέου καὶ Ματθαίου (nicht Ματθίου) bei Tischendorf, welche ebenso wie die Acten des Petrus und Andreas ein integrirendes Bestandtheil jener offenbar sehr umfassenden περίοδοι Ἀνδρέου gebildet haben, besitzen wir noch ein griechisches μαρτύριον Ματθαίου bei Tischendorf und äthiopische Matthäusacten, welche mit jenem in engstem Zusammenhange stehn. Diese πράξεις Ματθαίου setzen aber die Andreaslegende voraus, sind also jünger als die Andreasacten. Ausserdem besitzen wir noch in koptischer und äthiopischer Uebersetzung Acten des Bartholomäus, welche ebenfalls die Andreaslegende bereits voraussetzen, und in der vorliegenden Gestalt zuverlässig nicht gnostischen Ursprungs sind, aber vielleicht auf eine ursprünglich gnostische Legende zurückgehn. Von den Philippusacten ferner sind uns bei Tischendorf und Wright, aber auch noch anderwärts beträchtliche Reste erhalten, welche ebenfalls auf eine sehr umfangreich angelegte Schrift schliessen lassen. Insbesondre die in den Supplementen zu Tischendorfs Ausgabe (apoc. apocr. 141 sqq.) mitgetheilten Fragmente tragen

ein unverkennbar gnostisches Gepräge und unterscheiden sich in nichts Wesentlichem von den anderweiten auf uns gekommenen Resten dieser Literatur. Dieselben nehmen aber bereits auf die gnostischen Petrusacten, vielleicht auch auf die Johannesacten Bezug, sind also jedenfalls jünger als diese.

Ausserdem haben sich noch einige schwache Spuren einer gnostischen Bartholomäuslegende erhalten, welche mit den oben erwähnten Bartholomäusacten nichts gemein hat. Dieselbe war aber nicht in eignen περιόδοις behandelt, sondern bildet ein Bestandtheil der περίοδοι Φιλίππου. Die angeblichen 10 Bücher des Kraton über Simon und Judas, aus denen die 'passio Simonis et Judae' in der Abdiassammlung excerpirt sein will, haben jedenfalls mit dieser ganzen Literaturgattung gar nichts gemein. Dasselbe gilt von den passiones der beiden Jakobus in derselben Sammlung.

So sind wir also dermalen nicht in der Lage, über die Bestandtheile der unter dem Namen πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων erwähnten erweiterten Sammlung etwas Sicheres auszusagen. Auch die Zeit, in welcher diese Erweiterung zuerst auftaucht, lässt sich nicht genauer ermitteln. Der Manichäer Agapios, welcher dieselbe nach Photios (cod. 179) gebrauchte, soll ein persönlicher Schüler Mani's gewesen sein, hat aber vermuthlich erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts gelebt (Beausobre hist. crit. de Manichée I, 434 sq.). Immerhin wäre hiernach das Vorhandensein der erweiterten Sammlung schon für eine Zeit bezeugt, in welcher uns bei den katholischen Kirchenlehrern die ersten Spuren der Sammlung von nur fünf πράξεις begegneten. Eben dieser Umstand aber erregt Bedenken. Man muss also wenigstens annehmen, dass die erweiterte Sammlung neben der kürzeren nur zu geringem Ansehn und zu geringer Verbreitung gelangte. Wie im folgenden Abschnitt gezeigt werden soll, kannte noch der Veranstalter der sogenannten Abdiassammlung nur die gnostischen περίοδοι des Petrus, Paulus, Johannes, Andreas und Thomas, sei es im Original sei es in einer katholischen Bearbeitung. Von den Philippusacten zeigt ausser Gelasius von Rom (a. a. O.), wenn man absieht von den schwer datirbaren Texten des falschen Hippolyt bei Combefis (Auctar. Novum II, 831 sq.) und bei Lagarde (Constit. App. p. 283) kein katholischer Schriftsteller vor dem Ende des 6. Jahrhunderts Kenntnis; seit Anastasios Sinaita taucht die Kunde derselben bei den Griechen auf, und findet sich seitdem wenngleich ziemlich selten auch bei den Lateinern (so das ungedruckte Breviarium Apostolorum und der sogenannte Isidor de vita et obitu sanctorum), wogegen noch die lateinische passio in der Abdias-

sammlung gar nichts mit ihnen zu schaffen hat. Ebensowenig begegnet uns in früherer Zeit eine Spur der gnostischen Matthäusacten. Die lateinische 'passio Matthaei' bei „Abdias", welche in die Mitte des 6. Jahrhunderts gehört, ist nicht ohne Reminiscenzen an die gnostischen Acten des Matthäus unter den Anthropophagen, stammt aber nicht aus gnostischen sondern aus monophysitischen Kreisen. Auch die lateinische ‚passio Bartholomaei' ist ebensowenig wie die Passionen der beiden Jakobus, des Simon und Judas ein gnostisches Product.

Gewiss darf man aus der Unbekanntschaft der älteren katholischen Schriftsteller mit diesen jüngeren περίοδοι nicht auf eine erheblich spätere Entstehung der letzteren schliessen. So scheinen die πράξεις Φιλίππου vormanichäisch zu sein, wenn man auch für ihre Abfassungszeit nur etwa bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts wird hinaufgehn dürfen. Wenn man nun aus ihrer Nichtaufnahme in die ältere Sammlung auf deren bereits erfolgten Abschluss zurückschliessen darf, so ergäbe sich für dieses Ereignis der eben genannte Zeitpunkt als terminus ad quem. Die Veranstaltung der weiteren Sammlung — wenn anders eine solche wirklich existirt hat — könnte dann ein halbes Jahrhundert später fallen. Jedenfalls waren die gnostischen Parteien auch im Laufe des dritten Jahrhunderts noch lebenskräftig und productiv genug, um eine solche Literatur zu erzeugen. Die Manichäer haben darnach im 4. Jahrhunderte die vorgefundene Erbschaft angetreten.

Indessen beruht diese ganze Argumentation doch nur auf Wahrscheinlichkeitsschlüssen. Es bleibt möglich, dass die περίοδοι Πέτρου, Ἰωάννου u. s. w. bei den älteren gnostischen Parteien nur als einzelne Schriften im Umlaufe waren und erst von den Manichäern zu einer Art von Gegenkanon vereinigt wurden. Die ursprüngliche Beschränkung der Sammlung auf fünf Bücher würde sich auch daraus erklären, dass grade diese Schriften damals die in häretischen Kreisen angesehensten oder verbreitetsten waren, ohne dass man darum berechtigt wäre, auf das Noch-nicht-Vorhandensein der nicht aufgenommenen Stücke, insbesondre der περίοδοι Φιλίππου zu schliessen. Unter Vorbehalt besserer Belehrung durch neuaufgeschlossene Quellen wird man zur Zeit wohlthun, auch die letztere Möglichkeit offen zu halten.

3. Die Person und die Schriften des Leucius.

Als Verfasser der περίοδοι τῶν ἀποστόλων, welche in fünf Büchern die πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Παύλου enthielten, wird von Photios (cod. 114) wie wir schon wissen Λεύκιος Χαρῖνος genannt. Der vollständige Name des Mannes ist uns indirect auch

noch durch die beiden lateinischen Recensionen des zweiten Theiles der acta Pilati, des sogenannten Descensus bezeugt, in welchen zwei Brüder, Leucius und Karinus als Verfasser einer Schrift über die Höllenfahrt Christi genannt werden, welche dem zweiten Theile der acta Pilati einverleibt, demselben den Namen verliehen hat, unter dem man ihn jetzt zu citiren pflegt. Es ist wol zweifellos, dass hier durch Confusion aus einer Person zwei gemacht worden sind, und dass der ganzen Angabe eine dunkle Erinnerung an Leucius Charinus als Verfasser apokrypher Schriften zu Grunde liegt. Da niemand an eine Abhängigkeit des lateinischen Descensus von Photios denken wird, so erwächst uns aus seiner Angabe eine willkommene Bestätigung der Thatsache, dass jener Leucius wirklich den Beinamen Charinus oder Carinus [1]) geführt hat. Derselbe Beiname ist vielleicht auch in '*Nexocharides*' oder '*Xenocharides*' verborgen, den Innocenz von Rom (wenn die betreffenden Worte ächt sind) gemeinsam mit '*Leonidas*' d. h. doch wol Leucius, als „Philosophen" und Verfasser des Apokryphum 'sub nomine Andreae' nennt. Der Name kann ebensogut griechisch als lateinisch sein, aber nach der gräcisirten Form *Leucius* [2]) statt Lucius zu urtheilen, ist der griechische Ursprung des Beinamens wahrscheinlicher. Die Namensform Λεύκιος, *Leucius* wechselt mit *Lucius*, *Lucianus*, *Leutius*, *Leucinus*, *Lentius*, *Lenthius*, *Leuncius*, *Leuntius*, *Leuntinus*, *Leontius*, *Leuticius*, *Levitius*, *Lecutius*, *Leonidas*, *Seleucus*, *Seleucius* [3]). Doch ist Λεύκιος, *Leucius* überwiegend bezeugt [4]).

1) Die Handschriften des lat. Descensus haben *Karinus, Carinus, Charinus, Carrinus.*

2) Diese Form ist übrigens nicht ganz selten. Ausser der bei Zahn (LXXI, Anm. 1) angeführten Inschrift habe ich sie auch als Namen eines Arztes in einem handschriftlichen Menologium zum 14. November in cod. Paris. gr. 1551; eines Märtyrers zu Nikomedien unter Decius im Menolog. Basilii zum 14. December (Albani II, 28); eines ägyptischen Bischofs und Confessors unter Theodosius (Acta SS. Jan. T. I p. 669 sqq. und Bibl. Casin. III, 2 p. 358 sqq.) u. s. w. gefunden.

3) *Lucius*, *Leucius*, *Leutius*, *Lentius*, *Seleucius*, *Leuticius*, *Lucianus* in den verschiedenen Handschriften und älteren Drucken des decretum Gelasii VI, 18 (bei Credner Zur Geschichte des Kanons S. 217), *Leutius*, *Levitius*, *Lenticius* bei Augustin, *Leucius*, *Leontius*, *Lecutius* bei Evodius, Λεόντιος bei Nikephoros Antirrhet. adv. Epiphanidem bei Pitra Spicil. Solesm. IV, 370, *Seleucus* im gedruckten Texte des apokryphen Briefes des Hieronymus vor der Schrift de ortu Mariae, *Leucius, Leutius, Lentius, Lenthius, Leuncius, Leuntius. Leucinus, Leuntinus, Leontius* im lateinischen Descensus.

4) Unter dem Decr. Gelas. VI, 14 (Credner p. 216) erwähnten 'Lucianus' ('*evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha*') ist nicht Leucius, sondern der

Die Angabe des Photios, dass jener Leucius der Verfasser der περίοδοι τῶν ἀποστόλων sei, wird durch Augustin und Evodius (oder wer sonst der Verfasser der in Augustins Werken gedruckten Schrift de fide contra Manichaeos sei) bestätigt. Augustin citirt (de actis cum Felice Manich. II, 6 Opp. T. VIII col. 347): '*acta scripta a Leucio quae tamquam actus apostolorum scribit*'. Dasselbe Citat kehrt wieder bei Evodius (de fide cap. 4 in Augustini opp. T. VIII append. col. 25) und derselbe Evodius nennt den Leucius weiter unten noch zweimal c. 38 (l. c. col. 31): '*attendite in actibus Leucii quos sub nomine apostolorum scribit*' und einige Zeilen später: '*puerulus quidam speciosus quem vult Leucius vel deum vel certe angelum intelligi*'. An der letzteren Stelle wird aus den leucianischen περίοδοι ein Stück der Actus Andreae citirt. Bei beiden Schriftstellern erscheint Leucius also als Verfasser der ganzen Sammlung der apokryphen 'Actus apostolorum'; davon, dass er etwa nur die eine oder andre Schrift geschrieben habe, verrathen beide ebensowenig wie nachmals Photios irgendwelche Kunde. Einzelne Schriften führen zuerst Innocenz von Rom und Turibius von Astorga auf Leucius zurück. Innocenz (ep. ad Exuper. VI, 13 bei Coustant I, 796) kennt ihn nur als Verfasser der '*apocrypha sub nomine Petri et Joannis*'; die Andreasacten legt er wenn der betreffende Passus ächt ist dem Nexocharides oder Xenocharides und Leonidas bei, hinter welchen Namen sich, ohne dass der Verfasser es merkte, wieder Leucius Charinus verbirgt; für die Thomasacten nennt Innocenz überhaupt keinen Verfasser. Mit diesen Angaben berührt sich die Aussage des Turibius (l. c.), welcher den Leucius ausdrücklich nur als Verfasser der actus Joannis nennt: '*actus illos qui vocantur S. Andreae, vel illos qui appellantur Sancti Johannis quos sacrilego Leucius ore conscripsit, vel illos qui dicuntur S. Thomae et his similia*'. Das Decretum Gelasii drückt sich sehr unbestimmt aus. Bei der Aufzählung der actus Andreae, Thomae, Petri, Philippi ist kein Verfasser genannt; denen folgen S. 7—13 '*Evangelia Petri, Matthiae, Jacobi minoris, Barnabae, Thomae, Bartholomaei, Andreae*', darnach §. 14 '*evangelia quae falsavit Lucianus*', §. 15 '*evangelia quae falsavit Hesychius*'[1]) d. h. die '*codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio*' (Hieronym. praef.

antiochenische Presbyter Lucian zu verstehn, wie §. 15 '*Evangelia quae falsavit Hesychius*' und der bekannte Brief des Hieronymus an Damasus vor dem Evangeliencommentar lehrt.

1) Credner druckt irrig *Isicius*, und verweist die Form *Hesychius* neben *Ysicius, Eusicius, Esitius, Hisitius, Hyrcius, Ysius* in den kritischen Apparat.

in evang.), darnach Kindheitsevangelien, Pastor und §. 18 '*libri omnes quos fecit Leucius, discipulus diaboli, apocryphi*'. An der letzten Stelle erscheint also bereits der Name des Leucius als Träger einer ganzen apokryphen Literatur, ohne dass über die Provenienz dieser Schriften noch Näheres bekannt wäre. — Der Brief des angeblichen Mellitus vor der passio Joannis kennt den Leucius als Verfasser der '*Apostolorum acta Joannis evangelistae et S. Andreae vel Thomae apostoli*' und berichtet allerlei von seinen Irrlehren, insbesondre davon, dass er zwei Principien, ein gutes und ein böses, statuirt habe. Dagegen weiss wieder der ähnliche Brief des Melito vor der zweiten lateinischen Redaction des Transitus Mariae (Bibl. Patr. Max. II, 2, 212) von dem angeblichen Apostelschüler Leucius nur im Allgemeinen, dass er in seine Bücher ('*in libris suis*') auch '*plurima de apostolorum actibus*' eingeflochten habe und schreibt ihm ausserdem auch eine gefälschte Redaction des '*Transitus b. Mariae virginis*' zu. Pseudo-Hieronymus in dem Briefe an Cromatius und Heliodor vor dem angeblich von Matthäus verfassten Buche 'de ortu Mariae et infantia salvatoris' (Tischendorf evang. apocr. ed. II p. 52 sq.) nennt den „Manichäerschüler" Leucius, '*qui etiam apostolorum gesta falso sermone conscripsit*' auch als Urheber einer verfälschten Ausgabe jenes Kindheitsevangeliums; und hiermit stimmt überein der zweite dem Hieronymus zugeschriebene Brief vor dem jüngeren 'evangelium de nativitate Mariae': '*quidam namque Seleucus qui passiones apostolorum conscripsit hunc libellum composuit*' (Hieronymi opp. XI, 382 Vallars.).

Während im Abendlande seit Mitte des 5. Jahrhunderts nur noch eine verworrene Kunde von Leucius als Verfasser häretischer Schriften, insbesondre apokryphischer Apostelacten, übrig war, wurde im Morgenlande die Aufmerksamkeit auf den Mann und seine Schriften zuerst wieder in den Bilderstreitigkeiten gelenkt. Aus den Verhandlungen des zweiten nicänischen Concils (787) erfahren wir, dass auf der bilderfeindlichen Synode zu Constantinopel (754) ein Stück der apokryphen Johannesacten, das Fragment von Lykomedes und dem Bilde (Zahn 223, 13 ff.) als angebliches Zeugnis wider die Bilderverehrung verlesen worden war. Die Väter von Nicäa sahen sich dadurch veranlasst, den häretischen Ursprung jener pseudepigraphen περίοδοι τῶν ἀποστόλων durch Verlesung weiterer Fragmente, ebenfalls aus den πράξεις Ἰωάννου sicher zu stellen. Aus eben diesen Johannesacten erwähnt nun der Patriarch Nikephoros von Constantinopel (806—815) in seiner Streitschrift wider den Bilderstürmer Epiphanides (Pitra Spicil. Solesm. IV, 370) gewisse unheilige und fabelhafte Aussprüche, welche die be-

kämpften Gegner von einem gewissen Leontios anführen, der nach Nikephoros der verwünschten Doketensecte angehört haben soll; und er citirt darauf einige Worte dieses Leontios, die wahrscheinlich ebenfalls aus den Johannesacten geschöpft sind. Es ist wol kein Zweifel daran erlaubt, dass unter jenem Leontios kein Andrer als Leucius verborgen ist. Auch Photios (a. a. O.) nimmt in seinem Artikel über Leucius Charinus ausdrücklich auf den Gebrauch der Johannesacten durch die Bilderstürmer Bezug: δοκεῖ δὲ καὶ κατ' εἰκόνων τοῖς εἰκονομάχοις ἐν ταῖς Ἰωάννου πράξεσιν δογματίζειν. Während aber im Abendlande die geschichtliche Kunde von jenem Leucius und seinen Schriften seit Jahrhunderten verdunkelt war, hat der gelehrte Patriarch von Constantinopel noch in der Mitte des 9. Jahrhunderts die dem Leucius Charinus zugeschriebenen περίοδοι τῶν ἀποστόλων noch gelesen und ausführlich beschrieben.

Die Angabe des Photios (bibl. cod. 114) lautet nun dahin, dass die sogenannten περίοδοι τῶν ἀποστόλων den Leucius Charinus als Verfasser „zu erkennen geben" (γράφει δὲ αὐτάς, ὡς δηλοῖ τὸ αὐτὸ βιβλίον, Λεύκιος Χαρῖνος). In welcher Weise sie dies thun, bemerkt Photios nicht; es bleibt also an sich ebensogut möglich, dass der Name auf dem Titel der ganzen Sammlung stand, als dass der gelehrte Bibliograph denselben, wie Zahn auslegt (S. LXVII), nur aus dem Inhalte erschloss, weil er jenen Leucius darin als Begleiter der Apostel oder eines Apostels eingeführt fand. Völlig gerecht wird man aber dem Zeugnisse des Photios nur dann, wenn man rückhaltlos anerkennt, dass er jenen Leucius nicht blos als Verfasser des einen oder andern Apostellebens, sondern als Urheber der ganzen Sammlung kennt. Als solchen hat er ihn aber nicht schon dadurch erkennen können, dass derselbe, wie Zahn annimmt, in den πράξεις Ἰωάννου als Begleiter grade dieses einen Apostels sich kenntlich macht. Die Möglichkeit, dass letzteres dennoch der Fall war, ist hiermit noch nicht geleugnet und bedarf noch einer besonderen Untersuchung. Aber auffällig bliebe es doch, dass Photios dann von jener angeblichen Apostelschülerschaft des Leucius so völlig geschwiegen hätte. Unmöglich aber kann derselbe Leucius sich selbst als Schüler und Begleiter aller fünf in seinem Buche behandelten Apostel oder auch nur zweier von ihnen eingeführt haben. Also erklärt sich das Zeugnis des Photios nur dann, wenn ihm auf dem Titel des Buches oder auch etwa in einem der ganzen Sammlung voraufgeschickten προοίμιον der Name des Leucius entgegentrat. Dass die betreffenden Schriften in den ersten Zeiten ihres Bestehens wahrscheinlich ohne diesen Namen verbreitet waren, steht dieser Annahme

nicht entgegen; denn wie man es immer erklären möge, dass der Name des Leucius erst so spät und so selten genannt wird: hier handelt es sich nur um den Befund zur Zeit des Photios, also im 9. Jahrhunderte. War aber Leucius bei den Manichäern als Verfasser von περίοδοι τῶν ἀποστόλων eine vielgenannte Autorität, so wird das von Photios vorgefundene Zeugnis gar nicht blos — wie Zahn die Sache darstellt — auf der Privatmeinung eines einzelnen Abschreibers beruhn, der auf eigne Faust den Titel des Buches mit jenem Namen verzierte, sondern auf einer seit dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts jedenfalls im Abendlande und doch wahrscheinlich auch im Morgenlande überall, wo die Katholiker mit Manichäern in Berührung kamen, verbreiteten Tradition. Dann aber müsste es geradezu Wunder nehmen, wenn die Sammlung ohne den Namen des Leucius in den bei den Manichäern gebrauchten Handschriften überliefert gewesen wäre. Mit dem Zeugnisse des Photios stimmen nun aber die Angaben des Augustinus und Evodius, welche beide die häretische Sammlung in Händen hatten, völlig überein. Nach Beiden sind wie schon oben constatirt wurde, die Actus oder acta apostolorum von Leucius geschrieben; dieser ist ihnen also Verfasser der ganzen 'sub nomine apostolorum' umlaufenden Sammlung. Es leuchtet wol ein, dass diesen ausdrücklichen Zeugnissen gegenüber die schwankenden und unvollständigen Angaben der späteren Lateiner nicht ins Gewicht fallen können. Am wenigsten lässt sich mit Zahn ein Zeugenbeweis dafür construiren, dass nur die Acten des Johannes, Andreas und Thomas als „ächt" leucianische Schriften gelten dürfen. Innocenz schreibt die Petrusacten und die Johannesacten dem Leucius zu; die Quelle, nach welcher der Name Leucius Charinus in Xenocharides und Leonidas verderbt ist, auch die Andreasacten; umgekehrt nennt Turibius nur die Johannesacten ausdrücklich als leucianisch. Die Thomasacten legt überhaupt kein Lateiner vor dem falschen Melito ausdrücklich dem Leucius bei. Wenn sich aber doch schon oben ergeben hat, dass die den Lateinern wie den Griechen bekannte Sammlung der Actus apostolorum die fünf Acten des Johannes, Petrus, Paulus, Andreas und Thomas enthielt, so bleibt es die allein wahrscheinliche, mit den Zeugnissen im Einklang sich haltende Annahme, dass der zunächst der Sammlung als solcher vorangestellte Name des Leucius auch auf die einzelnen Bestandtheile derselben überging. Angenommen auch, dass dieser Name ursprünglich, d. h. vor Zusammenstellung der Sammlung, nur an einer einzigen von jenen Schriften, den Johannesacten, gehaftet hätte, so darf man jedenfalls bei jenen späten Lateinern keine Kenntnis des Sachverhalts erwarten, die schon Augustin nicht mehr

besass und von der auch ein so gründlicher Kenner der περίοδοι wie Photios nichts mehr verräth. Dass die Johannesacten etwas häufiger als die andern als leucianisch genannt werden, kann eine Nachwirkung der ursprünglichen Entstehungsverhältnisse sein; aber ein Bewusstsein von der Geschichte der Sammlung hat damals kein katholischer Kirchenlehrer, weder unter den Griechen noch unter den Lateinern noch gehabt.

Wie kommt es nun aber, dass der Name des Leucius uns so spät und selten begegnet? Wir treffen denselben zuerst gegen Ende des 4. Jahrhunderts, allerdings gleichzeitig im Morgenlande und im Abendlande, bei Epiphanios (haer. 51, 6) und bei Pacianus von Barcelona (ep. 1 ad Sympros. bei Gallandi VII, 257). Bei keinem von beiden wird er als Verfasser apokrypher Apostelgeschichten genannt; jener kennt ihn als Johannesschüler und Bestreiter der ebionitischen Christologie, dieser als angebliche Autorität für die Montanisten. Augustin ist der Erste, der ihn als Verfasser der häretischen *Actus apostolorum* nennt, in den Acten der Verhandlung mit dem Manichäer Felix vom Jahre 404 (acta c. Felic. II, 6 opp. T. VIII, 347); aber er nennt ihn auch nur dieses einzige Mal, während er vorher und nachher noch öfters jener Apokryphen Erwähnung thut. Ja von den actus Thomae, die unzweifelhaft ein Bestandtheil der leucianischen Sammlung bildeten, redet er noch in der etwa gleichzeitigen Schrift wider Faustus in Ausdrücken, welche seine Unbekanntschaft mit dem oder den Verfassern jener *sub apostolorum nomine* geschriebenen Apokryphen zu verrathen scheinen. Er citirt hier, ebenso wie contra Adimant. c. 17 (T. VIII col. 99), de serm. dom. in monte I, 20 (T. III P. II col. 139), wo er ebenfalls keinen Verfasser nennt, die Geschichte vom Mundschenken aus den acta Thomae. Ebenso erwähnt er adv. adversar. leg. et proph. I, 20 (T. VIII, col. 404) „Apokryphen unter den Namen des Andreas und Johannes“ ebenfalls ohne den Namen ihres Verfassers. Um dieselbe Zeit begegnet uns der Name des Leucius dreimal bei Evodius, der ebenfalls noch eigne Kenntnis der leucianischen Schriften verräth, und einmal bei Innocenz von Rom (402—417), der sie offenbar nicht gelesen hat. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts weiss Turibius noch von Leucius als Verfasser der neben andern Apokryphen im Gebrauche der Priscillianisten aufgefundenen actus Joannis; am Schlusse desselben Jahrhunderts bringt Gelasius (492) seine verworrenen Nachrichten über Leucius „den Schüler des Teufels“ als Verfasser einer unbestimmten Menge häretischer Schriften vor. Durch das decretum Gelasii wird sein Name auch der späteren abendländischen Kirche erhalten. Als

man in Gallien zu Ende des 6. Jahrhunderts die leucianischen Thaten des Andreas, Thomas und Johannes für den Gebrauch des katholischen Volks überarbeitete, tauchte auch der Name des Leucius als Verfassers eben dieser drei 'actus' wieder auf, freilich nur, soweit unser jetziges Wissen reicht, in einer der kürzeren passio Joannis vorangestellten, dem Melito oder Melitus zugeschriebenen Epistel als Vorrede. Der andre pseudonyme Brief des Melito und die beiden pseudohieronymianischen Briefe, welche aber, wie sich noch zeigen wird, nicht als selbständige Zeugen gelten können, schreiben dem Leucius, welcher die gesta oder actus oder passiones apostolorum schrieb, auch noch anderweite häretische Producte zu.

In allen jenen Stellen, in welchen die Kirchenlehrer des Leucius als Verfassers apokrypher Apostelacten gedenken, nehmen sie Bezug auf den Gebrauch derselben bei Häretikern, insbesondre bei den Manichäern und den ihnen nahe verwandten spanischen Priscillianisten. So darf es nicht Wunder nehmen, wenn ihn der Brief des angeblichen Hieronymus vor der Schrift de ortu Mariae gradezu als *Manichaeorum discipulus* bezeichnet. Jedenfalls ist sein Name vor allen für die Manichäer eine Autorität; und wenn auch die lateinischen Kirchenschriftsteller des 4. und 5. Jahrhunderts ihre Kenntnis der apokryphen περίοδοι nicht lediglich den Manichäern verdanken, so fanden doch diejenigen katholischen Leser, die den Leucius als Verfasser jener apokryphen 'actus sub nomine apostolorum' nennen, diese Schriften vornehmlich bei den Manichäern als heilige Schriften in Gebrauch. Bei den Manichäern haben Augustin und Evodius den Namen des Leucius als Verfassers der Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, bei den von den Manichäern literarisch abhängigen Priscillianisten hat Turibius denselben Namen speciell als den des Verfassers der acta Joannis vorgefunden. Auch die späteren lateinischen Kirchenlehrer werden unter den Häretikern, deren Schriften sie verdammen, vor allen die Manichäer resp. Priscillianisten verstanden haben; und noch der Brief des Melitus vor der passio Joannis schildert unter dem Namen des Leucius unverkennbar den manichäischen Dualismus.

So wird sich dem Zugeständnisse nicht ausweichen lassen, dass es eben die Manichäer sind, auf deren Zeugnisse wenigstens für die genannten abendländischen Kirchenschriftsteller die Abfassung der actus apostolorum durch Leucius beruht. Obwol sich jene Apokrypha nach dem Zeugnisse des Epiphanios auch im Gebrauche anderer gnostischen Secten finden (haer. 45, 4. 47, 1. 61, 1. 63, 2) und obwol an ihre Abfassung durch Manichäer gar nicht gedacht werden kann, so wissen die

abendländischen Schriftsteller doch nicht eher etwas von ihrer leucianischen Abkunft, als seit den lebhaften Streitverhandlungen mit den Manichäern zu Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrhunderts. Floss jenen aber ihre Kunde von dem Schriftsteller Leucius erst von den Manichäern her zu, so begreift sich nicht blos die so späte, sondern auch die verhältnismässig so seltene Erwähnung seines Namens. Die ganze Sammlung, die unter dem Namen des Leucius umlief, gehörte zu den heiligen Schriften der Gegner: was Wunder also, wenn die Katholiker von dem leucianischen Ursprunge dieser ihnen oft nur gelegentlich zugänglichen, oder gar nur durch dritte Hand bekannt gewordenen Bücher eine ziemlich ungleichmässige und lückenhafte Kenntnis, und jedenfalls nicht das gleiche Interesse an dem Namen ihres Verfassers verrathen? '*Legunt scripturas apocryphas Manichaei a nescio quibus sutoribus fabularum sub apostolorum nomine scriptas*' — mit diesem zunächst auf die actus Thomae bezüglichen Urtheile drückt Augustin (c. Faustum XXII, 79) seine ganze Verachtung vor jener vermeintlich bis auf die Apostelzeit zurückreichenden Literatur aus. Er bestreitet gar nicht die Möglichkeit, dass jene Schriften wirklich bis auf die Apostelzeit zurückreichen mögen; nur um so mehr besteht er aber auf seinem Satze, dass sie zu den Zeiten ihrer Verfasser *in auctoritatem sanctae ecclesiae* hätten aufgenommen werden müssen, wenn die *sancti et docti homines,* die damals am Leben waren und dergleichen Dinge beurtheilen konnten, den Inhalt jener Schriften als wahr anerkannt hätten. Wer auch ihr Verfasser sein möge — nach dieser principiellen Erklärung fühlt Augustin nicht den mindesten Reiz, der kritischen Frage nach ihrem wirklichen Ursprunge nachzugehn. Als er bald nachher das ganze corpus der dem Leucius zugeschriebenen actus apostolorum in die Hände bekam, erwähnt er den Namen des Mannes nur, um dem Manichäer Felix eine Autorität vorzuhalten, die diesen bindet, während sie den Katholikern nichts gilt.

Unzweifelhaft wollen jene gnostischen περίοδοι von Schülern und Begleitern der Apostel verfasst sein. Dies beweist schon die in den auf uns gekommenen Resten noch gelegentlich erhaltene erste Person im Singular oder Plural, in welcher der oder die Erzähler reden. Für einen Apostelschüler werden die Manichäer auch jenen Leucius, der bei ihnen in so hohem Ansehn stand, gehalten haben. Dagegen ist uns davon absolut nichts bekannt, dass er auch in katholischen Kreisen „eine über allen Zweifel erhabene Autorität ältester Zeit“ (Zahn S. LXVI) gewesen sei. Vielmehr heisst es bei Turibius von seinen Johannesacten '*quos sacrilego Leucius ore conscripsit*' und Gelasius nennt ihn kurz

und bündig *'discipulus diaboli'*. Wie wenig die eigne Erinnerung der katholischen Kirche von einem „Johannesschüler" Leucius zu erzählen wusste, geht wol auch aus dem bemerkenswerthen Umstande hervor, dass sein Name so überaus schwankend überliefert ist. Das pflegt doch sonst nur der Fall bei dunkeln Ehrenmännern zu sein, nicht aber bei anerkannten Autoritäten, die in Aller Munde waren.

So wird es allerdings bei der Bemerkung Zahns (a. a. O.) sein Bewenden behalten, dass das Gedächtnis des „Apostelschülers" Leucius durchaus an das ihm zugeschriebene Buch geknüpft sei. Es fragt sich nur, ob er in diesem Buche auch wirklich für die kirchliche Tradition „als Mann der apostolischen Zeit fortlebte". Nun hat diese Tradition, wie wir sahen vielleicht schon von den Zeiten des alexandrinischen Clemens an, den apokryphen Apostelgeschichten, insbesondre auch den Johannesacten Manches entnommen. Vom „Johannesschüler" Leucius aber weiss vor Epiphanios Niemand. Kaum aber ist der Name des Mannes im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts aufgetaucht, so treffen wir ihn bei den verschiedensten Schriftstellern namentlich des Abendlandes wieder, aber abgesehn von Pacianus, der ihn doch auch in Verbindung mit Häretikern oder Schismatikern bringt, immer nur als Autorität der verhassten Manichäer und ihrer Gesinnungsgenossen. Als Erzhäretiker wird sein Name zum Träger einer ganzen von der Kirche verworfenen oder doch einem sorgfältigen Reinigungsprocesse unterzogenen apokryphen Literatur, die sich keineswegs auf die Apostelacten beschränkt, sondern auch apokryphe Kindheitsevangelien, die Schrift Transitus Mariae und ein Buch, welches von der Höllenfahrt Christi handelt, in ihren Bereich zog.

Von den klaren und hellen Aussagen der Väter können wir jetzt zu den beiden unsichern Stellen bei Pacianus und Epiphanios zurückgehn. Man wird unbedenklich einräumen dürfen, dass die Unterscheidung eines katholischen und eines häretischen (gnostischen oder manichäischen) Leucius wenig Wahrscheinlichkeit hat. Beanspruchen die nach Leucius benannten Apostelacten von Apostelschülern geschrieben zu sein, so liegt es sicher am nächsten, den von Epiphanios genannten „Johannesschüler" Leucius mit jenem angeblichen Verfasser der actus apostolorum zu identificiren. Nur ist damit noch nicht gesagt, dass Epiphanios selbst von jener Identität des von ihm offenbar ehrenvoll erwähnten Bestreiters der ebionitischen Ketzerei mit dem Erzhäretiker ein Bewusstsein gehabt hat.

Was Pacianus betrifft, so behauptet derselbe nach dem überlieferten Texte, dass die Montanisten den Leucius lügenhafter Weise

als Autorität für sich beanspruchten. Hieraus haben Beausobre (Histoire crit. de Manichée I, 350) und Zahn (S. LXV sq.) die Folgerung gezogen, dass Leucius „eine über allen Zweifel auch des orthodoxen Spaniers erhabene Autorität ältester Zeit“ gewesen sein müsse. Es fragt sich aber, wieviel auf dieses Zeugnis zu geben ist. Der Bischof Pacianus von Barcelona bringt in dem Briefe an Sympronianus (bei Gallandi VII, 257) die von ihm daselbst bekämpften Novatianer mit allen möglichen Ketzereien in Verbindung, vornämlich aber mit den Montanisten oder Kataphrygern, denen auch Sympronianus beipflichte, wenn er in seinen Schriften die kirchliche Busse schlechthin verwerfe. Darauf heisst es nun von den Montanisten weiter: '*Verum his ipsis, domine carissime, tam multiplex et diversus est error, ut non hoc unum in illis quod contra poenitentiam sapiunt, sed quasi quaedam capita Lernaea caedenda sint. Et primum hi plurimis utuntur auctoribus. Nam puto et Graecus Blastus ipsorum est; Theodotus quoque et Praxeas vestros aliquando docuere: ipsi illi Phryges nobiliores, qui se animatos mentiuntur a Leucio, se institutos a Proculo gloriantur, Montanum et Maximillam et Priscillam sequuti quam multiplices controversias excitarunt de paschali die, de paracleto, de apostolis, de prophetis, multaque alia sicut et hoc de catholico nomine, de venia poenitentiae*'. Zur richtigen Beurtheilung des dem Pacianus zukommenden Masses von Glaubwürdigkeit ist zunächst festzuhalten, was ich längst in meinen „Quellen der ältesten Ketzergeschichte“ (S. 142. 256) constatirt habe, dass seine ganze Ketzerliste aus dem Libellus Pseudotertullians adversus omnes haereses abgeschrieben ist. Insbesondere hat er auch die Namen des Blastus, Theodotus, Praxeas, und zwar gerade in dieser Reihenfolge dorther entlehnt. Nachdem der Libellus haer. 21 der beiden montanistischen Parteien Kata Proclum und Secundum Aeschinem gedacht hat, geht er haer. 22 zu Blastus über als '*praeterea his omnibus accedens*', haer. 23 und 24 zu den beiden Theodot, haer. 25 zu Praxeas. Pacian hat nun einfach alle von haer. 22 an besprochnen Häretiker für Montanisten genommen, vielleicht auch dadurch verführt, dass ein Montanist Theodotus wirklich existirte (Eus. h. e. V, 3, 4. 16, 14. 15). So widerfährt es ihm, dass er den Montanisten Theodotus mit dem Monarchianer Theodotus beziehungsweise mit dem Melchisedekianer dieses Namens verwechselt, den leidenschaftlichsten Gegner der Montanisten aber, den von Tertullian so bitter gehassten Praxeas, zu ihrem Lehrer macht. Diese Proben von Sachkenntnis sind eben nicht sehr geeignet, für die dem Pacianus eigenthümlichen Angaben irgend welches Vertrauen zu er-

wecken. Die '*Phryges nobiliores*' sollen lügenhafter Weise behaupten, von Leucius „beseelt", von Proculus aber unterwiesen (gestiftet?) zu sein. Nun erwähnt auch Pseudotertullian ja wirklich des Proculus oder Proclus, aber grade als Stifters oder Hauptes derjenigen Montanistenpartei, welche in der Christologie katholisch lehrt, während Aeschines als Haupt der patripassianischen Montanisten bezeichnet wird. Die modalistische Christologie, welche wie Zahn bemerkt „nirgends eine so starke Stütze als bei Leucius fand" wird grade nicht von Proclus vertreten. Wie kann Pacianus also behaupten, jene „nobleren" Phryger von der Partei des Proclus seien von Leucius beseelt oder ins Leben gerufen worden? Zahn hilft sich (S. LXVII Anm. 4) mit der Erwägung, dass den Montanisten ja insgemein diese modalistische Theologie nachgesagt werde, und betrachtet dies als ein Erbstück aus der ersten Zeit des Montanismus, aus welcher auch seine Bekanntschaft mit Leucius herstamme. Aber von den christologischen Irrlehren der Montanisten oder doch eines Theiles von ihnen redet Pacianus gar nicht, sondern zählt unter den von ihnen hervorgerufenen Streitigkeiten ganz andre auf: über die Osterfeier, den Parakleten, die Apostel (d. h. ihr Verhältnis zu der neuen montanistischen Offenbarung), die Propheten, den Begriff der katholischen Kirche und die kirchliche Busszucht. Von einer „modalistischen Vergangenheit" der Montanisten, vollends der Anhänger des Proculus, verräth er durchaus keine Kunde. Angenommen aber auch, er habe sich alle Montanisten als Patripassianer gedacht, so bewiese auch dies noch keineswegs genauere Kenntnis ihrer Geschichte: denn es lässt sich von einer modalistischen Vergangenheit der Montanisten nur in demselben Sinne reden, als man auch von einer modalistischen Vergangenheit der Heidenkirche überhaupt reden kann. Hätten aber die Montanisten wirklich sich gerühmt, von Leucius ins Leben gerufen zu sein, wie kommt es dann, dass sämmtliche ältere Schriftsteller, die uns von ihnen Kunde geben, über ihr Verhältnis zu Leucius das tiefste Stillschweigen beobachten? Bedenken wir ferner, dass abgesehen von den allgemein bekannten Prophetinnen Maximilla und Priscilla Leucius der einzige Name ist, den Pacianus nicht aus Pseudotertullian schöpfen konnte, so drängt sich fast unabweisbar der Verdacht einer Textverderbnis auf. Wenn es verstattet wäre, auf das Griechische zurückzugehn, so böte sich die Annahme dar, dass ein ΑΙϹΧΙΝΟΥ in ΛΕΥΚΙΟΥ verschrieben wäre. Da wir aber hier durchaus auf lateinischem Boden stehn, so müssen wir dem Reize einer derartigen Emendation widerstehn. Hält man also bis auf Weiteres die überlieferte Lesart fest, so bleibt nur die Annahme übrig, dass Pacianus die Monta-

nisten Kata Aeschinem mit denen Secundum Proclum verwechselt hat. Von Leucius muss er dann freilich aus anderweiter Kunde erfahren haben. Vielleicht hatte er gehört, dass irgend eine modalistisch oder patripassianisch gerichtete Asketenpartei sich auf die Autorität des „Leucius" d. h. des angeblichen Apostelschülers und Verfassers der apokryphen Apostelacten berufen habe. Diese Partei identificirte er mit den Montanisten und leimte daraus die widerspruchsvolle Angabe zusammen, die „Phrygier" und deren Nachfolger, die Novatianer, hätten den Theodot (von Byzanz) und den Praxeas zu Lehrern gehabt, seien angeblich von Leucius gestiftet und von Proclus unterwiesen worden. Die Berufung von Häretikern auf einen Apostelschüler galt dem orthodoxen Spanier natürlich als „Lüge". Dass aber seine Kunde von diesem „Apostelschüler" Leucius auf anderweite Quellen, als auf jene Apostelgeschichten zurückgeht, ist höchst unwahrscheinlich, und noch unwahrscheinlicher, dass die Tradition der katholischen Kirche in jenem vermeintlichen Apostelschüler eine „Autorität ältester Zeit" anerkannt habe. Grade in der Zeit des Pacianus taucht ja der Name jenes Leucius überhaupt zuerst in katholischen Kreisen auf. Der Bischof von Barcelona hat also den von ihm bekämpften Häretikern unwissentlich eine Autorität streitig gemacht, auf welche gar nicht sie, sondern ganz andre Leute sich berufen haben; und in seinem blinden Eifer widerfuhr es ihm, einen Namen für die katholische Kirche in Anspruch zu nehmen, den diese, soweit sie wirklich von den an ihn geknüpften Schriften Kenntniss besass, nur mit entschiedenem Proteste von sich abweisen konnte.

Die Hauptstelle aber, auf welche Zahn seine Behauptung von dem hohen Ansehn des „Apostelschülers" Leucius auch in katholischen Kreisen begründet, findet sich bei Epiphanios im Artikel von den sogenannten Alogern (haer. 51, 6). Nachdem der Ketzerrichter schon im Vorhergehenden wiederholt davon gesprochen hat, dass der Apostel Johannes in Asien den Ebion und Kerinth, welche Christum für einen natürlich erzeugten Menschen hielten, bekämpft habe, kommt er cap. 6 hierauf nochmals zurück und versichert uns, die von Matthäus berichtete menschliche Abstammung habe einigen Unverständigen zu jener Irrlehre als Vorwand gedient. Hieran reihen sich folgende Sätze: ἔνθεν γὰρ οἱ περὶ Κήρινθον καὶ Ἐβίωνα ψιλὸν αὐτὸν ἄνθρωπον κατέσχον καὶ Μήρινθον καὶ Κλεόβιον εἴτ' οὖν Κλεόβουλον, καὶ Κλαύδιον καὶ Δημᾶν καὶ Ἑρμογένην τοὺς ἀγαπήσαντας τὸν ἐνταῦθα αἰῶνα καὶ καταλείψαντας τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας. ἀντιλέγοντες γὰρ τοῖς τοῦ Χριστοῦ μαθηταῖς κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν Ἀβραὰμ καὶ Δαβὶδ γε-

νεαλογίας τὴν αὐτῶν ἄνοιαν παριστᾶν ἐπειρῶντο, οὐ καλῶς μὲν οἰόμενοι, πλὴν ἐντεῦθεν τὴν πρόφασιν θηρώμενοι. ἀντελέγοντο γὰρ πολλάκις ὑπὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου καὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν Λευκίου [1]) καὶ ἄλλων πολλῶν.

Vorstehende Mittheilungen über Johannes und seinen Schüler Leucius soll nun Epiphanios nach Zahn (S. LXII sqq.) nirgends andersher als aus den apokryphen Johannesacten geschöpft haben, die er hiernach ganz unbedenklich als Autorität gebraucht hätte. Speciell sollen ausser dem Namen des Leucius selbst auch die Namen der von ihm bekämpften Häretiker Merinth, Kleobios, Demas und Hermogenes aus den περίοδοι Ἰωάννου geschöpft sein. Um diese Annahme im Voraus wahrscheinlich zu machen, versichert uns Zahn, dass Epiphanios die apokryphische Literatur „grundsätzlich ausbeute" (S. LXV). Den Beweis für diese Behauptung ist er aber schuldig geblieben. Denn daraus, dass Epiphanios erklärt, neben der heiligen Schrift auch die Tradition benutzen zu müssen, weil man nicht alles aus der Schrift zu schöpfen vermöge (haer. 61, 6) [2]), folgt doch noch keineswegs, dass diese Tradition auf häretische Apokryphen zurückgehe. An der angeführten Stelle redet Epiphanios gar nicht von den geschichtlichen Traditionen über die Apostelzeit, sondern von den Belehrungen, welche die Apostel selbst mündlich überliefert haben, speciell von dem nicht aus der Schrift, sondern aus mündlicher Tradition stammenden Verbote, dass eine gottgeweihte Jungfrau nachträglich heirathe. Nun fällt es mir nicht ein zu bestreiten, dass Epiphanios ebenso wie andre Väter hier und da aus geschichtlichen Traditionen, die auf solche Apokrypha zurückgehn, geschöpft habe; aber eine grundsätzliche Ausbeutung derselben ist damit noch lange nicht erwiesen. Abgesehn von einer gelegentlichen Nachricht über das Abscheiden des Johannes, welche indirect auf die acta Joannis zurückgehn wird (haer. 79, 5) und der noch zu besprechenden Erzählung von dem Zusammentreffen des Johannes mit Ebion im Bade, die nach Zahn (S. CXXXVIII) aus derselben Quelle entnommen sein soll, hat Epiphanios anderwärts diesem Apokryphum gar nichts entlehnt, und ebensowenig entdecken wir bei ihm irgendwelche Bekanntschaft mit dem reichen Legendenstoff andrer gnostischer Apostelgeschichten, insbesondre der acta Andreae, Thomae, Petri und Pauli. Dagegen führt

1) Wie mir Dr. P. Corssen schreibt, der auf meine Bitte den cod. Marc. 125 eingesehn hat, steht auch hier die Lesung Λευκίου völlig sicher. Λουκίου ist eine willkürliche Aenderung Dindorfs.

2) Bei Zahn ist haer. 61, 1 gedruckt.

er zum abschreckenden Beispiel allerlei Schändlichkeiten aus apokryphen Evangelien und allerlei Lügengeschichten aus ebionitischen Apostelacten wie der ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου u. a. an.

Es ist aber auch an sich sehr unwahrscheinlich, dass Epiphanios wissentlich einen Häretiker, der grade die in den johanneischen Schriften so entschieden bekämpfte doketische Irrlehre mit der Autorität des Apostels zu decken suchte, als ächten Genossen des Apostels und als Vorkämpfer rechtgläubiger Lehre aufführen soll. Grade die Harmlosigkeit, mit welcher er vom „Johannesschüler" Leucius redet, beweist also, dass er seine Schriften nicht gelesen haben kann. Sein ketzerrichterlicher Eifer, der sich ganz mit der gleichen Leidenschaftlichkeit gegen die gnostischen, doketischen und modalistischen Meinungen, wie gegen die ebionitischen richtet, hätte es sicher nicht zugelassen, dass der (übrigens zunächst nur vermuthete nicht erwiesene) Widerspruch des Leucius gegen die letztere Gattung von Irrlehren in des Epiphanios Augen „der dogmatischen" (d. h. gnostischen) „Sünden Menge bedeckte"; und was er gelegentlich von den im Gebrauche der Gnostiker befindlichen Apostelacten bemerkt (oben S. 49) zeigt ebenfalls, wie wenig er gewillt ist, ihnen irgend welche Autorität beizumessen.

Doch sehen wir uns das, was Epiphanios a. a. O. aus den gnostischen Johannesacten entnommen haben soll, etwas näher an. Dass Kerinth unter den von Johannes bekämpften Gegnern in den Acten aufgeführt gewesen sei, behauptet Zahn selbst nicht. Es wäre dies auch gar zu unwahrscheinlich gewesen. Dass Johannes gegen Kerinth geschrieben habe, ist seit Irenäus feststehende kirchliche Tradition. Kerinth aber war ebenso wie „Leucius" Doket, und nach Photios (cod. 114) haben die leucianischen Acten genau dieselbe Ansicht vom Judengotte vertreten, die uns auch von Kerinth bezeugt wird. Wenn Epiphanios aber hier statt des Doketismus Kerinths speciell seine Leugnung der übernatürlichen Geburt und der Gottheit Christi hervorhebt, so geht dies doch wol auf dieselben Quellen zurück, aus denen er in dem Artikel über Kerinth (haer. 28) geschöpft hat.

Dagegen soll nun die Figur des Merinth, welche haer. 51, 6 noch neben Kerinth als Vertreter der ketzerischen Lehre vom ψιλὸς ἄνθρωπος genannt wird, nach Zahns Meinung von Leucius geschaffen sein (S. LXIII). Derselbe habe den Namen Kerinth ebenso in Merinth geändert, wie den Namen des griechischen Philosophen Krates in Kraton (S. CXXXVIII). Aber was zunächst die „Namensveränderung" des Krates in Kraton (Fabricius II, 557, 20) betrifft, so beruht dieselbe offenbar auf blosser Verwechslung und einer bei der grossen Zeitferne sehr begreiflichen

Verdunkelung der geschichtlichen Erinnerung an den bekannten Kyniker Krates von Theben, den Schüler des Diogenes. Absichtlich ist diese Umformung des Namens gewiss ebensowenig wie bei Lucian, welcher (de saltat. 1 sqq.) ebenfalls einen Kyniker Kraton nennt, dessen geschichtliche Existenz Zeller (Gesch. der griech. Philos. 2. Aufl. III, 1, 690) mit Recht bezweifelt. Während aber jener Krates 300 Jahre vor Christus lebte, so war wenigstens nach Zahns Voraussetzung Kerinth noch ein Zeitgenosse des Leucius. Der Fall liegt also beidemale nicht gleich. Hätte Leucius den Namen Kerinths absichtlich in Merinth geändert, so müsste dies darum geschehn sein, weil er sich durch die unter der Adresse des Kerinth gegen den Doketismus überhaupt gerichtete Polemik des Johannes getroffen fühlte. Aber dann hätte er doch besser gethan, diese ihm so unbequeme Seite der apostolischen Wirksamkeit des Johannes lieber ganz mit Stillschweigen zu übergehn, als den Namen eines bekannten Zeitgenossen mit einem mehr als durchsichtigen Flor zu verhüllen. Nein, die Namensänderung erklärt sich auch hier am einfachsten aus dunkler Erinnerung einer späteren Zeit. Hiermit stimmen des Epiphanios eigne Angaben. Wenn es haer. 51, 6 scheint, als habe er den Namen Merinth überliefert erhalten, so besagt seine ausdrückliche Angabe haer. 28, 8 deutlich das Gegentheil. Dort berichtet er selbst, dass ihm nur der Name Μηρινθιανοί als Sektenname neben Κηρινθιανοί überliefert war; aber wie jener Name zu erklären sei, weiss er nicht. Er lässt offen, dass Kerinth selbst auch Merinth geheissen habe, oder dass Merinth eine andre Person verwandter Richtung gewesen sei. Trotz dieser ausdrücklich eingestandenen Unkenntnis kann er der Neigung möglichst viel Ketzernamen zu häufen, nicht widerstehen und redet nun unbedenklich von „Kerinth und Merinth“, Kerinthianern und Merinthianern ganz wie er sonst Nasaräer und Nazoräer, Ossäer, Essäer und Jessäer unterscheidet. Welcher Art die φάσις war, die ihm den Namen Μηρινθιανοί zuführt, wissen wir nicht. Dass es damals über Personen der apostolischen Zeit keine mündliche Tradition mehr gab (Zahn S. LXIII), ist nur in dem Sinne richtig, aber auch ganz selbstverständlich, dass keine geschichtlich verbürgte Kunde von der Apostelzeit her bis zu des Epiphanios Zeit mündlich fortgepflanzt worden ist. Aber Traditionen von grösserer oder geringerer Zuverlässigkeit, die ein Kirchenlehrer immer wieder aus den Schriften seiner Vorgänger entlehnt, gab es genug, wie die zahlreichen ἱστορίαι bei Eusebios und bei spätern Kirchenvätern beweisen. Wie sehr aber die umbildende Sage sich fort und fort mit den Personen der Apostelzeit beschäftigte, zeigt Niemand besser als Epiphanios selbst, wenn er in demselben

Artikel über Kerinth zu erzählen weiss, dass dieser sowol den Petrus über die Taufe des Cornelius zur Rede gestellt, als auch den Streit in Antiochien über die Beschneidung erregt habe (haer. 28, 2). Denn diese Nachrichten sind doch sicher nicht den acta Joannis entlehnt. Ebenso unerweislich ist es, dass die übrigen, mit Kerinth und Merinth zusammengestellten Namen, Kleobios, Ebion, Demas, Hermogenes, Claudius aus den leucianischen Acten stammen. Allerdings kommt ein Kleobios in einem sicher den Acten zugehörigen Fragmente vor (bei Zahn S. 225, 16), aber als Schüler und Begleiter des Johannes, also grade nicht als ein von diesem bekämpfter Häretiker. Wenn der hier zugleich mit Kleobios in des Apostels Begleitung genannte Lykomedes, weil er aus irregeleiteter Liebe zu Johannes ein Bildnis von ihm hat verfertigen lassen, einen Verweis erhält (bei Zahn 224, 19), so folgt doch daraus nicht, dass Kleobios nachmals „den Weg der Wahrheit verlassen habe". Es ist möglich, dass in den Acten derselbe Kleobios gemeint ist, welcher sonst in Verbindung mit dem Magier Simon als gnostisches Sectenhaupt und Verfasser giftiger Schriften unter dem Namen Christi und der Apostel erscheint (Hegesipp. bei Eus. h. e. IV, 22, 5; Constitt. App. VI, 8 und 16); dann hat aber Leucius denselben gewiss als Freund und Gesinnungsgenossen, nicht aber als Vertreter der ebionitischen Christologie geschildert. In der Eigenschaft also, in welcher Kleobios bei Epiphanios erscheint, ist er sicher nicht in den Johannesacten aufgetreten. Es muss indessen zweifelhaft bleiben, ob der Johannesschüler Kleobios bei Leucius mit dem bekannten Genossen Simons identisch sein soll. Auch in den lateinischen Actus Petri Vercellenses kommt ein Apostelschüler Kleobios in Begleitung des Petrus vor: Beweis genug, dass es nicht angeht, diesen Namen überall wo er uns begegnet, auf eine und dieselbe Quelle zurückzuführen. Schwerlich werden übrigens die gnostischen Acten ihrem Kleobios daneben den Namen Kleobulos gegeben haben. Da nun Epiphanios beide Namen neben einander hat, so folgt schon daraus, dass er jedenfalls noch andre Traditionen befolgt, also auch den Namen seines Kleobios nicht erst aus den gnostischen Acten kennen zu lernen brauchte.

Vollends die Zusammenstellung des Demas und Hermogenes als solcher „welche diese Welt lieb gewonnen und den Weg der Wahrheit verlassen haben" weist zwar sicher auf eine ältere Tradition, aber mit Nichts auf die gnostischen Johannesacten zurück. Vielmehr reicht hier die Berufung auf die im 4. Jahrhundert bei den Katholikern bekanntlich hochangesehenen Acten des Paulus und der Thekla (bei Tischendorf acta app. apocr. p. 40 sqq.) vollkommen aus. Dieselben zeichnen

jene beiden Männer zwar nicht als Ebioniten, aber ebensowenig wie man heute vielfach urtheilt und wie freilich zu den Johannesacten übelgenug passen würde, als Gnostiker, sondern einfach als weltlich gesinnte Leute, die sich dem Paulus, dem Prediger der ἐγκράτεια, nur heuchlerischer Weise angeschlossen haben. Dass Epiphanios sie mit Johannes in Verbindung bringt, lag doch auch ohne dass ihm hierfür eine besondre Quelle zur Verfügung stand, nahe genug. Denn beide sollen ja nach den Acten der Thekla in Asien ihr Wesen getrieben haben, also grade dort, wo nach Paulus auch Johannes lehrte. Zu Bestreitern von Christi übernatürlicher Geburt hat Epiphanios sie höchst wahrscheinlich auf eigne Verantwortung gemacht, lediglich von dem Streben verleitet, recht viele Ketzernamen zu häufen. Dass es hierfür eine feststehende Tradition nicht gab, bezeugt die Charakteristik beider Männer im Verzeichnisse der 70 Jünger bei Pseudo-Dorotheos. Hier werden zuerst Phygellos und Hermogenes nach 2 Tim. 1, 15 zusammengestellt und als Gesinnungsgenossen Simons bezeichnet d. h. einfach als Häretiker ältester Zeit. Darauf folgt Demas, von welchem es heisst, er habe nach 2. Tim. 4, 10 diese Welt liebgewonnen und das Wort des Evangeliums verlassen und sei Götzenpriester in Thessalonich geworden. Von den beiden vorher genannten, welche (nach 2 Tim. 1, 15) als ἑτεροδοξήσαντες bezeichnet sind, wird der angeblich ins Heidenthum zurückgefallene Demas bestimmt unterschieden, obwol nachher auf alle drei das Wort 1 Joh. 2, 19 angewendet wird: ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν [1]). Es ist wol klar, dass diese erstere Notiz über Demas völlig unabhängig von anderweiten Annahmen lediglich aus 2 Tim. 4, 10 abstrahirt ist. Ist es nun schon an sich sehr unwahrscheinlich, für die Combination dieser Stelle (und 2 Tim. 1, 15) mit 1 Joh. 2, 19 den Umweg über die gnostischen Johannesacten zu nehmen, so ist die weitere Vermuthung, dass eben diese Acten jenes im prononcirt antidoketischen Sinne gemeinte Wort des ersten Johannesbriefes sich angeeignet haben sollen, kaum noch statthaft zu nennen.

Aber auch die Figur des Ebion soll von Leucius erfunden sein (Zahn S. CXXXVIII). Die erhaltenen Fragmente zeigen freilich auch von Ebion keine Spur. Der Name begegnet uns in der kirchlichen

1) So Dorotheus A in cod. Vindobon. th. gr. 40 und in der latein. Uebers. des Wolfgang Musculus. Dorotheus B (bei Ducange appendix ad Chron. Pasch. II, 124 ed. Bonn) fast wörtlich ebenso, nur dass er das Wort 1 Joh. 2, 19 nur auf Demas bezieht. Der kürzere Text des Pseudohippolyt (cod. Coislin. 120 und wörtlich ebenso bei Combefis) bemerkt über Demas nur καὶ οὗτος ἱερεὺς εἰδώλων γέγονεν.

Literatur zuerst gegen Ende des 2. Jahrhunderts bei Hippolyt im Syntagma und wiederholt bei Tertullian (Meine Quellenkritik des Epiphanios S. 138), während Irenäus denselben noch nicht kennt. Von einer Benutzung der leucianischen Acten im Syntagma ist abermals keine Spur vorhanden und Tertullian hat seine Bekanntschaft mit dem Oelmartyrium des Johannes wenigstens sicher nicht direct aus ihnen geschöpft. In dem Artikel über Ebion und die Ebioniten (haer. 30) benutzt Epiphanios neben dem Syntagma Hippolyts noch jüngere, aber sehr reichlich fliessende Quellen über den essenischen Ebionitismus; ausserdem ist ihm eine ἱστορία über das Zusammentreffen des Johannes mit Ebion im Bade (haer. 30, 24) zugekommen, eine jüngere Weiterbildung der von Polykarp (bei Iren. haer. III, 3, 4) bezeugten Legende von dem Zusammentreffen desselben Apostels mit Kerinth im Bade. Diese letztere Darstellung soll nun nach Zahn, theils wegen des ἱστορεῖται, theils wegen der im Vergleiche mit der Situation bei Irenäus concreteren Züge nicht von Epiphanios selbst, sondern wieder von Leucius herrühren. Jedenfalls hat aber Epiphanios haer. 30 die Figur des Ebion selbst nicht aus Leucius, sondern aus Hippolyt, dessen Syntagma ihm hier wie anderwärts als Leitfaden diente. Daneben beruft er sich für seine Angabe, „Ebion" habe seinen Wohnsitz zuerst in dem Dorfe Kokabe in Basanitis aufgeschlagen (haer. 30, 2), auf eine ihm zugekommene γνῶσις. Natürlich haben auch hierfür die gnostischen Johannesacten nicht als Quelle gedient (vgl. meine Quellenkritik des Epiphanios S. 132 flg.). Die von ihm mitgetheilte Variation der Badegeschichte könnte an sich trotz des ἱστορεῖται und der „concreteren Züge" sehr wohl auf seine eigne Rechnung kommen. Denn sein Bericht bleibt die Wiedererzählung einer ἱστορία, auch wenn er die ohnehin nach seiner Auffassung nächstverwandten Personen verwechselt hätte. Die „concreten Züge" aber bieten gar nichts Charakteristisches, sondern nur eine ziemlich wohlfeil zu habende Ausmalung der ältern Erzählung. Als eine „Unmöglichkeit" lässt sich also die von mir (Quellenkritik S. 151) dahingestellt gelassene Möglichkeit besonnener Weise nicht bezeichnen [1]). Ich hielt und halte es aber allerdings für ebenso möglich, dass Epiphanios hier nur einem Vorgänger nacherzählt. „Ein Stück Roman, wie ihn Leucius geschrieben hat" ist die Erzählung von Ebion im Bade darum freilich noch nicht. Dazu fehlt es ihr an aller Originalität. Ueberdies käme man bei Annahme leucianischen

1) Aehnliche Weiterbildungen älterer Traditionen finden sich auch sonst bei Epiphanios, vgl. z. B. die Erzählung von Jakobus, dem Bruder des Herrn haer. 78, 13 und 14 mit dem Berichte Hegesipps bei Eusebios h. e. II, 23.

Ursprungs wenigstens nach den Ansätzen Zahns wieder mit der Chronologie ins Gedränge. Hat Leucius wie Zahn versichert, schon um 130 geschrieben, so hätte er mit seiner Ersetzung Kerinths durch den fabelhaften Ebion den mehr als kühnen Versuch gemacht, die ältere Erzählung zu einer Zeit zu fälschen, in welcher die Erinnerung an den wirklichen Hergang noch frisch war, die Fälschung also durch Männer wie Polykarp sofort constatirt werden konnte. Dies wahrscheinlich zu finden, setzt Anschauungen von der Leichtgläubigkeit jener Zeit gegenüber jeder frischbackenen tendenziösen Dichtung voraus, wie sie sonst nur von der radicalsten Kritik gehegt zu werden pflegen. Vielmehr ist die Vertauschung Kerinths mit Ebion eine harmlose Verwechselung aus einer späteren Zeit, die sich schon gewöhnt hatte, beide Männer als Doppelgänger zu betrachten. Ganz dieselbe Geschichte wird übrigens auch auf Basilides und wie es scheint auf Markion übertragen (Meine Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 237). — Das ist wol Beweis genug, wie wenig Halt die auf die Einführung der Person Ebions gebauten Combinationen haben. Soll übrigens von einem Stück Roman im leucianischen Stile die Rede sein, so passt dieses Urtheil jedenfalls weit besser auf die bei Prochoros und in andrer Fassung in den syrischen Johannesacten bei Wright erhaltene Erzählung, dass Johannes sich in einem öffentlichen Bade zu Ephesos als Knecht verdingt. Zahn schreibt S. LVII Anm. 1: „Es wird schwer aufzuklären sein, was diese Verbindung des Johannes mit einem öffentlichen Bade in Ephesos bedeuten soll. Die Erinnerung an die Erzählungen bei Irenäus III, 3, 4 und Epiphanios haer. 30, 24 steigert nur das Befremdende". Mich befremdet hierbei gar nichts. Offenbar ist die Erzählung bei Irenäus die Grundlage aller späteren Fabeln. Während die Vertauschung Kerinths mit Ebion, Markion, Basilides einfach auf harmloser Confusion späterer Zeiten beruht, ist die Geschichte von den Knechtsdiensten des Apostels im Bade eine absichtliche Umdichtung der älteren Erzählung, in der That „ein Stück Roman", das an die Stelle von jener getreten ist. Der nächste Anlass zur Umdichtung scheint dieser zu sein, dass das Baden des Apostels sich nicht mit seiner asketischen Strenge zu reimen schien. Den Doketen Kerinth konnte der selbst doketisch gesinnte Erzähler ebenfalls nicht brauchen. So blieb nur das allgemeinste Motiv, der Aufenthalt des Apostels in einem öffentlichen Bade in Ephesos; alles Weitere ist des Erzählers freie Phantasie. Dass diese Umdichtung aber wirklich aus den apokryphen Johannesacten stamme, lässt sich zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erheben. Prochoros hat dieselbe, wie die von ihm völlig unabhängigen syrischen Acten beweisen,

schon vorgefunden: die Uebereinstimmung beider weist also auf eine gemeinsame Quelle, am natürlichsten doch auf eine schriftliche zurück, wie sehr auch beide Darstellungen im Einzelnen auseinandergehn. Nun hat Prochoros jedenfalls, der Verfasser des syrischen Textes wahrscheinlich die alten Johannesacten gekannt und benutzt. Welcher Schluss liegt also näher, als dass auch dieses Gemeingut beider späteren Erzähler ein ursprüngliches Bestandtheil der gnostischen Acten bildet? Ist dem aber so, so ist schliesslich der positive Nachweis erbracht, dass die Geschichte von dem Zusammentreffen des Johannes mit Ebion im Bade grade nicht leucianischen Ursprungs ist.

Nach dem Allen muss es entschieden bestritten werden, dass Epiphanios seine Angaben über die Polemik des Johannes und seiner Begleiter, „Leucius u. A." gegen „Merinth, Kleobios, Demas, Hermogenes, Ebion, Claudius" aus den leucianischen Johannesacten geschöpft habe. Es muss sogar dahingestellt bleiben, ob jene Acten überhaupt eine directe Polemik gegen ebionitische Meinungen enthielten. Daraus, dass sie nach Photios den Judengott vom ἀγαθὸς θεός unterscheiden, folgt dies noch nicht. Ebensowenig daraus, dass Leucius, wie Photios weiter bemerkt, den Magier Simon für einen Diener des Judengottes erklärte. Uebrigens sind die von Photios angeführten Specialitäten keineswegs alle aus den Johannesacten entlehnt. So hat z. B. die Geschichte von der Wiederbelebung eines Ochsen vielmehr in den Petrusacten gestanden (vgl. meine römische Petrussage S. 157 flg.), und eben dort wird Photios auch die Bezeichnung des Simon als eines Dieners des Judengottes gefunden haben, da es doch am wahrscheinlichsten ist, eine solche Aeusserung in einer Schrift zu suchen, die auch sonst von dem Magier Simon viel zu erzählen wusste.

Mit dem Allen ist aber die Annahme noch nicht widerlegt, dass Epiphanios unter dem von ihm erwähnten Johannesschüler Leucius wirklich den Verfasser der apokryphen Johannesacten im Sinne habe, wie schon Beausobre (a. a. O. I, 348 ff.) und Thilo (fragm. act. S. Joann. p. 5 nota) vermuthet haben. Nur wird man darauf verzichten müssen, aus dem Zusammenhange, in welchem Epiphanios jenes Leucius gedenkt, irgend etwas über den Inhalt der leucianischen Schrift entnehmen zu wollen. Eine directe Benutzung derselben liegt vielmehr wie sich noch nachweisen lässt, an jener Stelle des Epiphanios nicht vor. Aber darum kann der Ketzerrichter doch auf indirectem Wege von dem „Johannesschüler" Leucius vernommen haben. Nun erscheint dieser Leucius aber überall, wo seiner in der Folgezeit gedacht wird, als Verfasser apokrypher Apostelacten. Also wird es immer die wahr-

scheinlichste Annahme bleiben, dass Epiphanios seine Kenntnis des Johannesschülers Leucius ebendaher hat, woher wenig später auch Augustin, Evodius, Innocenz u. s. w. ihr Wissen um denselben Leucius entlehnt haben, nämlich aus der durch die Manichäer verbreiteten Kunde über ihn. Epiphanios braucht diese seine Kunde gar nicht direct von den Manichäern empfangen zu haben; ich halte dies im Gegentheile für wenig wahrscheinlich: die Autorität jenes Johannesschülers wäre ihm in diesem Falle doch vermuthlich verdächtig erschienen. Aber er braucht nur gehört zu haben, dass ein „Johannesschüler" oder doch überhaupt „Apostelschüler" Leucius die Gottheit Christi eifrig gelehrt und von der in gleicher Richtung sich bewegenden Lehrthätigkeit des Johannes ausführlich berichtet habe. Bei seiner gewohnheitsmässigen Unkritik frug Epiphanios der Quelle dieser Nachricht nicht weiter nach; er nahm sie auf als eine jener anonymen φάσεις und γνώσεις, deren er noch so manche seinem Werk einverleibt hat: von dem manichäischen Ursprunge jener Kunde hat er gewiss keine Ahnung gehabt. Es ist dies ebenso wenig der Fall gewesen, als er irgend eine jener apokryphen πράξεις Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ u. s. w., von deren Verbreitung in verschiednen gnostischen Kreisen er hörte, jemals mit eignen Augen gesehn, geschweige gelesen hat.

Für den „Apostelschüler" Leucius führen Beausobre (a. a. O. p. 350) und Zahn (S. LXVII) auch noch den Prolog des „Melito von Sardes" zu dem Buche über den Heimgang der Maria an. Derselbe ist nach Zahn „nicht ohne Kentnis des leucianischen Werkes geschrieben". „Melito gesteht aber bei aller Schärfe des Gegensatzes gegen die Lehrmeinungen des Leucius völlig zu, dass Leucius mit den Aposteln verkehrt habe und macht sich selbst zu einem Schüler und Zeitgenossen der Apostel, insbesondere aber des Johannes, um dem Apostelschüler Leucius mit ebenbürtiger Autorität gegenüber zu treten". Es fragt sich nur, wie es mit der Provenienz dieses angeblichen katholischen Zeugnisses für die Apostelschülerschaft des Leucius eigentlich steht. Wie den Prolog des Melito vor der einen lateinischen Recension des Transitus Mariae, so hat Zahn auch den Prolog des Mellitus vor der passio Joannis und die beiden pseudohieronymianischen Briefe unter den Zeugnissen für die leucianischen Schriften, insbesondere für die acta Joannis eingereiht (p. 201, 11; 201, 19; 216, 21; 217, 18; vgl. p. LXXV. LXXXVIII sqq.). Es ist aber schon darum unerlässlich, über den Werth jener „Zeugnisse" ins Klare zu kommen, weil Leucius nach ihnen wie bereits bemerkt, auch noch als Verfasser einer Reihe weiterer Schriften, eines oder zweier Kindheitsevangelien und eines Buches über den Heimgang der Maria erscheint.

Der hier in Betracht kommende apokryphe Briefwechsel des Hieronymus mit den Bischöfen Chromatius und Heliodorus besteht aus drei Stücken, einem Briefe der beiden Bischöfe an Hieronymus und zwei Briefen des Hieronymus an die Genannten. Die Briefe sind gedruckt in den Werken des Hieronymus vor dem 'evangelium de nativitate Mariae' (zuletzt bei Vallarsi XI, 2, 382), ausserdem bei Fabricius im cod. apocr. (I, 7 ff.) u. ö. Tischendorf hat in seiner Ausgabe des 'liber de ortu beatae Mariae et infantia salvatoris' (evang. apoc. ed. II p. 51 sq.) nur den Brief des Chromatius und Heliodor und den ersten Brief des Hieronymus in den Text genommen, dagegen den zweiten Brief in die Anmerkungen verwiesen, weil derselbe sich in keiner der von ihm benutzten Handschriften vorfand. Die beiden andern Briefe stehen öfters in den Handschriften vor dem Buche 'de ortu Mariae et infantia salvatoris'. So in den codd. Vatic. Stuttg. Monac. (codd. AEMon. bei Tischend.; der erste Brief des Hieron. auch in den beiden codd. Laurentianis, welche Bandini beschreibt catalog. I p. 523. IV p. 474 vgl. Tischend. prolegg. p. XXVIII sq.). In dem ersten Briefe des Hieronymus wird Leucius als Verfasser oder vielmehr als Verfälscher des vom Apostel Matthäus hebräisch geschriebenen Buches bezeichnet, welches „Hieronymus“ auf Bitten der beiden Bischöfe ins Lateinische übersetzt haben will. Die hierhergehörigen Worte lauten:

'*Hunc autem ipsum librum cum nunquam alicui transferendam tradiderunt, sic factum est ut a Manichaei discipulo nomine Leucio* [die älteren Drucke haben Seleuco], *qui etiam apostolorum gesta falso sermone conscripsit, hic liber editus non aedificationi sed destructioni materiam exhibuerit et quod talis probaretur in synodo cui merito aures ecclesiae non paterent*'.

Wesentlich anders heisst es in dem zweiten Briefe des 'Hieronymus': '*Petitis a me ut vobis rescribam quid mihi de quodam libello videatur, qui de nativitate S. Mariae a nonnullis habetur. Et ideo scire vos volo, multa in eo falsa inveniri. Quidam namque Seleucus, qui passiones apostolorum conscripsit, hunc libellum composuit. Sed sicut de virtutibus eorum et miraculis per eos factis vera dixit, de doctrina vero eorum plura mentitus est, ita et hic multa non vera de corde suo confinxit. Proinde ut in Hebraeo habetur, verbum ex verbo transferre curabo etc.*'

Dass der Name Seleucus auch hier wie in den früheren Drucken des ersten Briefes aus Leucius verderbt ist, unterliegt keinem Zweifel. Um nun zunächst den Werth der Angabe, Leucius sei der Verfasser oder Verfälscher der von „Hieronymus“ übersetzten Schrift (oder

Schriften) zu beurtheilen, ist zu beachten, dass er in beiden Briefen als Verfasser apokrypher Apostelgeschichten, im ersten Briefe überdies als Manichäer bezeichnet wird. Dies ist also die ältere, in den Briefen schon als bekannt vorausgesetzte Tradition, auf deren Grund ihm auch dieses Apokryphum zugeschrieben wird. Ein auf geschichtlicher Erinnerung beruhendes Zeugnis über den Ursprung des betreffenden Evangeliums kann also Niemand in jener Angabe finden wollen. Das Evangelium 'de ortu Mariae et infantia salvatoris' ist nicht vor dem Ende des 5., das Buch de nativitate Mariae nicht vor dem 6. Jahrhundert verfasst; unter der Synode, welche nach dem ersten Briefe das Evangelium de ortu Mariae als ketzerisch verwarf, wird die römische Synode unter Gelasius (decret. Gelas. VI, 16) gemeint sein.

Was nun das Verhältnis beider Briefe zu einander betrifft, so hat schon Tischendorf festgestellt, dass der erste Brief 'qui terram auri consciam fodit' ebenso wie der voranstehende Brief des Chromatius und Heliodor nicht zu dem Buche 'de nativitate Mariae' gehören, dem sie in den Ausgaben des Hieronymus und anderwärts vorgedruckt sind [1]), sondern zu der älteren und umfangreicheren Schrift 'de ortu b. Mariae et infantia salvatoris', wie ausser dem handschriftlichen Befunde auch schon die Bezeichnung der Schrift am Eingange des Briefes der beiden Bischöfe beweist: '*ortum Mariae virginis et nativitatem atque infantiam domini nostri Jesu Christi in apocryphis libris invenimus*'. Dagegen ist der zweite Brief des Hieronymus handgreiflich jünger. Derselbe weist ausdrücklich auf eine 'praefatio' zurück, mit welcher nur der erste Brief gemeint sein kann, da das, was als Inhalt derselben angegeben wird, sich fast wörtlich dort wiederfindet [2]). Den Angaben des ersten Briefes gegenüber trägt der Verfasser des zweiten eine affectirte Vorsicht zur Schau, verwickelt sich aber mit sich selbst in Widerspruch, indem er zuerst übereinstimmend mit jenem eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen Urtextes verheisst, darnach aber selbst gesteht, soweit er sich erinnere, nur dem Sinne, nicht den Worten des Schriftstellers, nur

1) Reinsch, 'Die Pseudoevangelien von Jesu und Maria's Kindheit' (Halle 1879) macht indessen S. 7 darauf aufmerksam, dass das (jüngere) evangelium de nativitate Mariae auch in einer Londoner Handschrift des Britischen Museums Add. 15725 f. 125—128 sich mit den bekannten, hier jedoch anonymen Briefen finde.

2) Vgl. die Worte des ersten Briefes: '*sed fecit* [S. Matthaeus] *hunc libellum hebraicis literis consignatum*' und hierzu folgende Worte des zweiten Briefes: '*siquidem sanctum evangelistam Matthaeum eundem libellum liquet composuisse et in capite evangelii sui hebraicis literis obsignatum apposuisse; quod an verum sit auctori praefationis et fidei scriptoris committo*'.

demselben Pfade, nicht denselben Fussstapfen gefolgt zu sein. Was er bietet, gibt sich also selbst nur als eine Bearbeitung der älteren Schrift 'de ortu Mariae et de infantia salvatoris', und zwar wie schon der Titel 'de nativitate Mariae' zeigt, nur als eine Bearbeitung des ersten Theils mit Weglassung des zweiten, auf die Kindheit Jesu bezüglichen. Hiermit wird vollends klar, dass der zweite Brief ursprünglich gar nicht zu der älteren Schrift (dem sogenannten Pseudo-Matthäus) gehört, sondern als Vorrede zu der jüngeren Schrift auf Grund des älteren Briefwechsels componirt wurde. Diesem letzteren ist also auch die Notiz entnommen, dass Seleucus d. h. Leucius, der Verfasser der 'passiones apostolorum', auch den libellus von der Geburt Mariä verfasst habe [1]).

Der zweite Brief berührt sich nun aber in dem oben angeführten Satze '*sed sicut de virtutibus*' bis '*confinxit*' wörtlich mit den beiden unter dem Namen des Mellitus oder Melito erhaltenen Briefen. Die betreffenden Worte lauten in dem ersten, der passio Joannis vorangeschickten Briefe:

'*Volo sollicitam esse fraternitatem vestram de Leucio quodam, qui scripsit apostolorum acta, Joannis evangelistae et Sancti Andreae et Thomae apostoli. Quaedam de virtutibus quidem, quae per eos dominus fecit, vera dixit; de doctrina vero multa mentitus est*'.

In dem Briefe vor dem lateinischen Texte des Transitus Mariae in der Bibl. Patr. Max. II, 2, 212 (vor Tischendorf's lateinischer Recension B, apocal. apocr. p. 124) lauten die Worte:

'*Saepe scripsisse me memini de quodam Leucio, qui nobiscum cum apostolis conversatus alieno sensu et animo temerario discedens a via iustitiae plurima de apostolorum actibus in libris suis inseruit. Et de virtutibus quidem eorum multa et varia* [l. *vera*] *dixit, de doctrina vero eorum plurima mentitus est, asserens eos aliter docuisse et stabiliens quasi ex eorum verbis sua nefanda argumenta. Nec solum sibi sufficere arbitratus est, verum etiam transitum beatae semper virginis Mariae genitricis dei ita impio depravavit stilo ut in ecclesia dei non solum legere sed etiam nefas sit audire*'.

1) Irrthümlich ist die Angabe Beausobre's (I, 359), dass Leucius nach der Angabe Innocenz' I von Rom auch das Protevangelium Jacobi geschrieben haben solle. Die bereits oben angeführten Worte des Briefes an Exsuperius '*quae a quodam Leucio scripta sunt*' beziehen sich nur auf die apocrypha Petri und Joannis.

Zur richtigen Beurtheilung beider Briefe ist festzuhalten, dass sie mit den apokryphen Schriften, denen sie voranstehen, keineswegs unzertrennlich verknüpft sind. Die 'passio Johannis', welche den angeblichen Melito oder Mellitus, der hier ein Bischof von Laodicea heisst, als Verfasser nennt, ist nur eine kürzere Redaction der in die Abdiassammlung aufgenommenen 'virtutes Joannis'. Nun haftet aber der angebliche Brief lediglich an jener kürzeren und jüngeren Redaction. Die Passionensammlung, von welcher diese Redaction ein Bestandtheil bildet, begegnet uns, wie sich im nächsten Abschnitte zeigen wird, zuerst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Höher hinauf lässt sich daher auch die Existenz des der passio Joannis vorangeschickten Briefes nicht verfolgen. Derselbe wurde dem verkürzten Texte des Johanneslebens wol in der Absicht vorangestellt, um denselben als selbständige Schrift in Umlauf zu setzen, also wahrscheinlich erst als die Passionensammlung bereits als ein Ganzes existirte.

Ungefähr in dieselbe Zeit würden wir geführt, wenn der dem Transitus Mariae in dem Texte der Bibl. Patr. Max. vorangeschickte Brief mit diesem Texte unzertrennlich verbunden wäre. Denn Gregor von Tours (de gloria martyrum I c. 4 p. 724 ed. Ruinart) hat nicht nur schon eine lateinische Bearbeitung des Transitus Mariae gekannt, sondern näher speciell eben jene in der Bibl. Max. gedruckte, von Tischendorf als Recension B bezeichnete Textgestalt. Indessen enthält der cod. Venetus (class. III cod. 153 saec. XIV), aus welchem Tischendorf diesen Text hat wieder abdrucken lassen, den angeblichen Melitobrief nicht. Der cod. Venet. bezeichnet auch durch nichts den 'Melito' als Verfasser oder Bearbeiter des Transitus Mariae. In der lateinischen Recension A nennt sich als Verfasser kein Geringerer als „Joseph von Arimathäa" (Tischend. l. c. p. 122); von den griechischen Texten bezeichnet die eine Klasse bald den Apostel Johannes, bald den Jakobus als Verfasser, die andre gibt sich als eine Bearbeitung durch den Erzbischof Johannes von Thessalonich (um 680) kund; die Grundschrift wollte vielleicht von den zwölf Aposteln überhaupt verfasst sein [1]). Mit dem durch Johannes von Thessalonich bearbeiteten Texte scheinen die beiden lateinischen Recensionen in näherer Beziehung zu stehn. Interessant ist nun die Be-

1) So wol der von Johannes von Thessalonich bearbeitete Text, vgl. Bonnet, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1880, S. 241, ebenso der erste Syrer (Syr. A bei Wright, Contributions to the apocryphal Literature of the N. T. London 1865, p. 23) und verschiedene Handschriften des dem Apostel Johannes zugeschriebenen Textes (Bonnet 224 ff.).

rührung, welche zwischen der Vorrede des Johannes von Thessalonich [1]) und dem angeblichen Briefe des Melito von Sardes besteht. Auch jener Johannes führt Klage über die Häretiker, welche die ächte und glaubwürdige Schrift über die τελείωσις der Maria nachträglich verfälscht und dadurch in der katholischen Kirche ausser Gebrauch gesetzt hätten, spricht aber seinen Vorsatz aus, ebenso zu verfahren wie seine nächsten Vorgänger mit den περίοδοι der heiligen Apostel Petrus, Paulus, Andreas und Johannes, und noch weit früher die heiligen Väter mit den meisten Märtyreracten: er will die wahren Thatsachen von dem darüber gesäten Unkraut reinigen.

Vermuthlich ist nun der Brief des angeblichen Melito erst auf Grund jener Vorrede des Erzbischofs von Thessalonich componirt, ist also nicht älter als das 8. Jahrhundert. Wenn aber in dem Briefe ausdrücklich Leucius als Verfasser oder vielmehr Verfälscher ebensowol des Transitus Mariae als der Apostelacten bezeichnet wird, so hat dies der Redactor ebensowenig aus jener Vorrede entnehmen können, wie den Namen des Melito. Es ist nun wol zweifellos, dass ihm hierin vielmehr der andre Melitobrief vorschwebte, den wir vor der passio Joannis lesen. Dass dort gewöhnlich Mellitus statt Melito gelesen wird, ist keine Differenz; denn die handschriftliche Bezeugung ist (ebenso wie schon bei Hieron. vir. illustr. c. 24 ed. Herding p. 25 vgl. die Collation p. XXI) eine sehr schwankende. Ausdrücklich aber weisen auf jenen andern Brief die Worte zurück: '*saepe scripsisse me memini de quodam Leucio*' [2]). Das '*saepe*' ist natürlich Schwindel; was aber der angebliche Melito über Leucius früher geschrieben zu haben sich erinnert, ist eben das, was in dem älteren Melitobriefe zu lesen steht. Dass in dem Briefe vor dem Transitus Mariae Melito richtig Bischof von Sardes, nicht wie dort Bischof von Laodicea heisst, ist gewiss kein Zeichen grösserer Ursprünglichkeit, da dem Schreiber die richtige Kunde recht gut anderwärts her, etwa aus des Hieronymus Katalog oder aus Rufin's Uebersetzung des Eusebios, zugeflossen sein kann. Vielmehr verräth sich die Abhängigkeit noch weiter in der Adressirung des Briefes an die '*fratres Laodiceae constituti*'. Der Schreiber verband nämlich das '*Laodiceae*' seiner Vorlage mit den folgenden Worten '*universis episcopis*' und liess nun den Bischof Melito an seine *fratres*, d. h. seine Mitbischöfe in Laodicea (!) schreiben. Wie wenig er sonst von dem

---

1) Mitgetheilt von Bonnet a. a. O. S. 239.

2) So urtheilt auch Harnack, Die Ueberlieferung der christlichen Apologeten S. 273 flg.

geschichtlichen Melito weiss, zeigt auch der Anachronismus, dass er denselben zum Apostelschüler macht, wovon der ältere Brief noch nichts berichtet [1]).

Hiernach möge man den Werth seiner Aussage beurtheilen, dass auch der Häretiker Leucius noch mit den Aposteln verkehrt habe. Diese Angabe liess sich auch ohne jede anderweite geschichtliche Kunde leicht genug aus den Worten des älteren Briefes '*de Leucio quodam qui scripsit apostolorum acta*' abstrahiren. Die Art, wie der Compilator sonst zu verfahren pflegt, ist eben auch nicht geeignet, ihn als Zeugen für eine in der katholischen Kirche constante Tradition von der Apostelschülerschaft jenes Leucius zu verwerthen.

Von hieraus ist noch ein Rückblick geboten auf den zweiten Brief des falschen Hieronymus. Wie die oben aufgewiesene wörtliche Berührung in dem Urtheile über die Schriften des Leucius zeigt, ist ein literarisches Verwandtschaftsverhältnis zwischen jenem Document und den beiden Melitobriefen unabweislich; und zwar ist die Verwandtschaft des Briefes des Hieronymus mit dem Melitobriefe vor dem Transitus Mariae offenbar erst durch den Brief vor der Passio Joannis vermittelt. Dass nun letzterer aus dem falschen Hieronymusbriefe geflossen sei, ist schon darum unmöglich, weil die Notiz von der Fälschung der Apostelacten durch Leucius nur in dem Vorwort zu einer katholischen Bearbeitung einer dieser Apostelgeschichten, nicht aber in einem Vorworte zu dem 'Evangelium de nativitate Mariae' motivirt ist. Dass auch diese letztere Schrift von Leucius gefälscht sei, wird vielmehr erst aus seinem dem Redactor bekannten Verfahren mit den passiones apostolorum erschlossen.

Sonach bleibt nur die Wahl zwischen einer directen Abhängigkeit des Pseudo-Hieronymus von dem Melitobrief vor der Passio Joannis, oder der Annahme einer älteren, mit jener passio noch nicht verbundenen Redaction dieses Briefes, welche Pseudo-Hieronymus vorfand. Die letztere Möglichkeit hat aber wenig Empfehlendes. Denn ein Brief wie jener vor der Passio Joannis kann doch zu keinem anderen Zwecke componirt worden sein, als um einer katholischen Bearbeitung leucianischer Acten, wie deren seit Ende des 5. Jahrhunderts mehrere unternommen wurden, als Vorwort zu dienen. Dass jener Brief aber nicht etwa zu der ganzen Abdiassammlung gehört, wie auf den ersten Blick gewisse handschriftliche Angaben zu verrathen scheinen, wird weiter unten ge-

1) Wie die Bezeichnung des Melitus in dem Briefe vor der Passio Joannis als '*episcopus Laodiceae*', so beruht auch die Bezeichnung des Melito als Johannesschüler in dem zweiten Briefe auf flüchtiger Lectüre der Kirchengeschichte des Eusebios V, 24 (in der Uebersetzung Rufins). Vgl. auch **Harnack** a. a. O.

zeigt werden. Hier reicht es aus, constatirt zu haben, dass sowol Pseudo-Hieronymus (wenigstens der zweite Brief unter diesem Namen) als der Melitobrief vor dem Transitus Mariae auf den frühestens zu Ende des 6. oder zu Anfang des 7. Jahrhunderts componirten Brief vor der 'passio Joannis' zurückweisen. Dieser selbst aber belehrt uns nur über das, was wir sonst schon wissen, nämlich über die Thatsache, dass jener Leucius als Verfasser der den Katholikern noch im 6. Jahrhundert wohlbekannten gnostischen Apostelacten, insbesondere der damals im Interesse kirchlicher Rechtgläubigkeit überarbeiteten lateinischen Acten des Johannes, Andreas und Thomas galt.

Weit eher als aus dem Melitobriefe vor dem Transitus Mariae könnte man versucht sein, aus der Rolle, welche Carinus und Leucius im zweiten Theile der lateinischen Acta Pilati als Zeitgenossen Jesu spielen, eine ältere katholische Tradition über Leucius als einen Mann, der noch mit den Aposteln verkehrt habe, abzuleiten. Doch auch dieses mit Unrecht. Eine genauere Untersuchung der betreffenden Texte zeigt bald, dass wir es hier mit einer sehr willkürlichen Verwendung eines ältern Documentes zu thun haben. Nach der einen der beiden lateinischen Recensionen (Lat. B bei Tischendorf evang. apocr. ed. II p. 417 sqq.) erscheinen Carinus und Leucius als von den Todten Auferstandene, welche Christus erweckt habe als er die Pforten des Todes überwältigte. Man sucht sie in ihren Häusern auf, führt sie in die Synagoge und beschwört sie, den ganzen Hergang ihrer Auferstehung wahrheitsgetreu zu berichten. Darauf verlangen sie durch Zeichen Papier und Tinte, schreiben, jeder in seiner Zelle, ihre Erlebnisse nieder, übergeben ihre Schriften und kehren dann in ihre Gräber zurück. Als man beide Schriften vergleicht, stimmen sie buchstäblich überein (cap. 17 p. 417 sq. vgl. c. 27 p. 431). Nach der andern Recension (Lat. A bei Tischend. p. 389 sqq.) werden sie mit den durch Jesus von den Todten erweckten Simonssöhnen identificirt. Dieselben halten sich in Arimathäa auf; hier findet man sie, bringt sie nach Jerusalem und beschwört sie, den Hergang ihrer Auferstehung zu berichten. Hier verlangen sie Papier und Tinte, schreiben und sprechen zugleich. Der Schluss lautet c. 27: '*haec sunt divina et sacra mysteria quae vidimus et audivimus, ego Carinus et Leucius*'. Der griechische Text (p. 323 sqq. Tischend.) kennt die Namen Carinus und Leucius nicht, sondern erzählt dieselbe Geschichte nur von den Simonssöhnen, die er nicht weiter mit Namen bezeichnet. Es ist nun aber ohne Weiteres klar, dass die Schrift vom 'Descensus Christi ad inferos', welche die Simonssöhne oder nach den lateinischen Texten Carinus und Leucius

verfasst haben sollen, in einen fremden Zusammenhang eingefügt ist. Dieselbe ist (c. 9—26) ein selbständiges Ganzes, und beglaubigt gar nicht was sie im Zusammenhang soll, die Wahrheit der Auferstehung Jesu, auch nicht die eigne Auferstehung des Carinus und Leucius, die im Contexte dieser Schrift gar nicht weiter vorkommen. Sie schildert vielmehr ein beliebtes Thema: die Höllenfahrt Christi, Satans Fesselung und die Befreiung der gefangenen Seelen. Diese Schrift hat ursprünglich mit den Pilatusacten gar nichts zu thun, sondern ist erst in der Bearbeitung derselben vom Jahre 425, wie es scheint selbst in stark überarbeiteter Gestalt eingefügt worden (vgl. meine Pilatusacten S. 8). Die Vermuthung legt sich nahe, dass sie als eine Schrift des Leucius Charinus überliefert war. Indessen erklärt sich so nicht, wie die lateinischen Erzähler zu ihrer wunderlichen Zerlegung des Leucius in zwei verschiedene Personen kommen. Zwar ist es schwerlich erst der lateinische Bearbeiter A, der für die namenlosen Simonssöhne Namen suchend auf die Namen Carinus und Leucius gerieth und diese nun als Verfasser der Schrift über den Descensus bezeichnete. Denn der lateinische Text B, welcher von A unabhängig ist und die Geschichte von der Auffindung der Auferstandenen und ihrem schriftlichen Berichte sogar weit ausführlicher und wie es scheint ursprünglicher gibt als der Grieche, kennt dieselben Namen ohne die Combination mit den Simonssöhnen. Der vielfach an ältere gnostische Meinungen erinnernde Inhalt des Descensus (vgl. meine Pilatusacten S. 40 ff.) leistete vielleicht der Vermuthung Vorschub, dass die Schrift von Leucius sei. Indessen da der Grieche die Namen des Carinus und Leucius nicht kennt, sie auch mit dem Contexte der Erzählung nicht unauflöslich verbunden sind, muss vorläufig die Möglichkeit stehn bleiben, dass erst ein lateinischer Bearbeiter aus dem Schatze seiner Gelehrsamkeit die beiden Namen hinzugethan hat. Wer auch immer der Urheber jener Angabe sei, über die Person des Leucius war er offenbar schon sehr schlecht unterrichtet, denn sonst wäre es ihm schwerlich passirt, aus einer Person deren zwei zu machen. Unsere geschichtliche Kunde über Leucius Charinus erfährt durch seine Schriftstellerei keine Bereicherung.

So sind wir mit unsern Fragen nach der Person und der Lebenszeit jenes Leucius lediglich an das gewiesen, was die gnostischen περίοδοι selbst an die Hand geben. Dass sie von Apostelschülern geschrieben zu sein vorgeben, ist schon früher bemerkt worden. Von den angeblich durch die Häretiker verfälschten Andreasacten berichtet auch Philaster (haer. 88), dass sie von Schülern und Begleitern des Apostels verfasst seien. Die Richtigkeit seiner Angabe wird durch die noch

jetzt erhaltenen Texte bestätigt; nicht blos durch den Brief der Presbyter und Diakonen Achajas, die sich gleich im Eingange als Augenzeugen bezeichnen (Tischend. p. 104), sondern auch durch die 'virtutes Andreae' in der Abdiassammlung, wo es bei der Erzählung vom Tode des Apostels heisst: '*nobis flentibus reddidit spiritum*' (Fabricius II, 514, 23). Auch in den Actus Petri Vercellenses begegnet uns einigemale die erste Person des Pluralis. So p. 37, 6 ed. Studemund: '*et non esse qui nos confortaret*' p. 55, 22 '*usque adeo, ut exsensaremur*'. Für die Apostelschülerschaft des Leucius beweist dies freilich noch nichts, so lange nicht erwiesen ist, dass er für einen Begleiter des Andreas oder des Petrus hat gelten wollen. Dies steht aber im Widerspruche mit der ihm bei Epiphanios beigelegten Johannesschülerschaft: denn alle drei Apostel zugleich kann er unmöglich auf allen ihren Reisen begleitet haben. Nun redet aber auch in den Johannesacten der Verfasser häufig in der ersten Person des Pluralis; und wenigstens einigemale tritt dafür auch die erste Person Singularis ein. So ausser der Stelle bei Zahn S. 226, 12 (231, 15?) noch öfters in den bisher ungedruckten Stücken aus cod. Vatic. 654. So fol. 110 col. 4 (es ist dort die Rede von der Abführung des Johannes nach Rom = Tischend. 268): κἀμὲ ἐπιτρέψαντες ἀκολουθεῖν. fol. 145 col. 2 (wunderbare Meerfahrt des Johannes auf einem Balken von Patmos nach Milet): κἀμὲ ἐπιτρέψας ἀνελθεῖν.

Es fragt sich nun, ob sich etwa aus dem Contexte der uns noch erhaltenen Fragmente ermitteln lässt, wer der Begleiter des Johannes sei, welcher sich hinter jenem „Wir" oder jenem „Ich" verbirgt. In den πράξεις Ἰωάννου, als deren Verfasser der angebliche Prochoros sich nennt (bei Zahn S. 1—192), führt sich dieser bei jeder Gelegenheit als Schüler und Begleiter des Apostels ein. Man könnte vermuthen, dass eben dies auch in den alten gnostischen περίοδοι der Fall war, welche ja dem falschen Prochoros vorlagen und von ihm theilweise überarbeitet sind. Dies scheint sich nun durch eine vorhin noch nicht erwähnte Stelle des cod. Vatic. 654 zu bestätigen, die sich am Schlusse der μετάστασις findet (f. 148 col. 2). Der Text der μετάστασις ist der unsrer gnostischen Acten, nur weit vorzüglicher als bei Tischendorf und Zahn (S. 238 ff.) überliefert. Nach dem Schlussgebete des Apostels (Zahn 249, 17) lesen wir hier folgendes: ἡμῶν δὲ κλαιόντων καὶ ὀδυρομένων ἀποκριθεὶς εἶπε μοί· τέκνον Πρόχωρε, τί κλαίεις καὶ τούτοις τοῖς ἀδελφοῖς εἰς ὀδυρμὸν προτρέπῃ, ἐμοῦ πρὸς βασιλείαν πορευομένου; καὶ εἰπὼν εἰρήνη ὑμῖν καὶ κατασφραγισάμενος ἔστρωσεν ἑαυτὸν ὅλον κτλ. Die folgenden Worte machen, wie eine Vergleichung

der übrigen Texte zeigt, ganz den Eindruck, den ursprünglichen Schluss der gnostischen Acten, wenn auch mit einigen Zusätzen, bewahrt zu haben: καὶ εἰρηκὼς σὺ μετ' ἐμοῦ, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, κατεκλείσθη ἐν τῷ τάφῳ, ἔνθα τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ὑπέστρωσεν, εἰπὼν πάλιν εἰρήνη ὑμῖν. καὶ εἰπὼν ταῦτα πάντων ὁρώντων ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. σκεπάσαντες οὖν αὐτῷ γῆν καθὼς ἐνετείλατο καὶ ἐπιθέντες ὀθόνην ἐπὶ τὸ πρόσωπον, ἀπῆλθον ἕκαστος οἰκάδε. καὶ ἐλθόντες μετὰ τρίτην ἡμέραν καὶ ὀρύξαντες οὐχ εὗρον τὸ σῶμα αὐτοῦ. Es kann hier noch nicht näher untersucht werden, ob die Schlussnotiz von der Nichtauffindung des Leichnams in den gnostischen περίοδοι oder bei Prochoros ursprünglich zu Hause ist; das ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου und die Bedeckung des Leichnams mit einem Linnentuche scheint wirklich auf Prochoros zurückzuweisen. Aber grade die Worte τέκνον Πρόχωρε τί κλαίεις sind in keinem der bisher bekannten Prochorostexte enthalten. Sonach scheint die Annahme am nächsten zu liegen, dass unter jenem „Ich", welches in den gnostischen Acten als Augenzeuge fungirt, wirklich nicht Leucius, sondern Prochoros gemeint sei. Dann hätten also die später unter dem Namen des Prochoros gedichteten katholischen πράξεις sich einfach unter dem Namen desselben Apostelschülers eingeführt, wie die alten gnostischen περίοδοι. Grade die Geflissentlichkeit, mit welcher dies in ermüdenden Wiederholungen geschieht, im Vergleiche mit der ungleich grösseren Zurückhaltung der ältern Acten im Gebrauche des Namens scheint die Annahme zu begünstigen, dass man zur schnelleren Verdrängung des gnostischen Buches durch die neue gutkirchliche Arbeit die Beibehaltung des alten Namens für zweckmässig hielt.

Andrerseits regen sich doch auch wieder Bedenken. In der Regel lieben es die Gnostiker, sich für ihre angeblich von Apostelschülern empfangenen geheimen Traditionen auf sonst ganz unbekannte Autoritäten zu berufen: wie Glaukias, Theodad, Parchor, Barkoph, Barkabbas u. s. w. Wenn sich als Verfasser der noch erhaltenen martyria Petri et Pauli der bekannte Apostelschüler Linus einführt, so ist dies wol erst in der katholischen Bearbeitung geschehn. Aber weiter: in dem cod. Vatic. 654 liegt uns ein Prochorostext vor, dessen Schluss mit dem Schlusse der alten gnostischen Acten vertauscht ist. Der Schreiber war mithin genöthigt, den Prochoros als Begleiter des Apostels und als in erster Person redenden Berichterstatter beizubehalten. Wäre es unmöglich, dass er zu den Worten seiner Quelle ἀποκριθεὶς εἶπε μοι auf eigne Hand das ihm aus den vorhergegangenen Abschnitten so geläufige τέκνον Πρόχωρε eingefügt hätte?

Mindestens eben so viel für sich hätte eine zweite Vermuthung. In der Erzählung des Prochorostextes von der μετάστασις des Apostels nimmt Prochoros dieselbe Stelle ein, welche die gnostischen Acten dem Εὐτυχής oder Οὖῆρος (Βῆρος, Βίρρος, Βούρρος) zuweisen. Ueber die Person dieses Mannes und über die ursprüngliche Namensform zu handeln, ist hier noch nicht der Ort. Man könnte aber vermuthen, dass eben dieser Eutyches oder Verus jener Begleiter des Apostels und Augenzeuge seiner Thaten gewesen sei, den die ursprünglichen Acten in der ersten Person redend einführten. Bedeutend verstärken lässt sich diese Vermuthung durch denselben cod. Vatic. 654, dem wir obige Stellen entnahmen. In der dem Prochorostexte vorangeschickten, aus verschiedenen Schriften compilirten Biographie des Johannes lesen wir fol. 90, col. 1: ὡς δὲ μαρτυρεῖ ὁ Βῆρος ὁ καὶ Εὐτυχὴς ὁ τούτου μαθητής, ὅτι ἐβουλεύσατο ὁ τούτου πατὴρ Ζεβεδαῖος πρὸς γάμον συνάψαι τὸν Ἰωάννην. οὗτος δὲ τὸ ὑπήκοον ἔχων καὶ βουλόμενος τὸν πατῆρα θηραπεῦσαι, εἶξε τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ πατρός. Hieran reiht sich dann die auch in dem Gebete des scheidenden Johannes erwähnte Erzählung (Zahn 247, 10), dass Christus ihn durch den himmlischen Ruf χρῄζω σου Ἰωάννη am Heirathen verhindert habe. Das Gebet ist in cod. Vatic. 654 wenigstens an der hier in Betracht kommenden Stelle wörtlich ebenso wie in den gedruckten Texten überliefert. Die Notiz, dass Zebedäus es gewesen, der seinen Sohn gern verheirathen wollte, kann also nicht aus dieser Stelle entlehnt sein, sondern stammt entweder direct aus einem andern, jetzt verlorenen Stücke der gnostischen Acten, oder aus einem abgeleiteten Bericht. Wie dem aber auch sei, jedenfalls hatte der Schreiber des Codex ein Buch vor sich, als dessen Verfasser er selbst den Verus oder Eutyches bezeichnet. Mit welchem Rechte, ist freilich schwer zu ermitteln. Denn in den noch erhaltenen Fragmenten der gnostischen Acten ist von jenem Verus immer nur in dritter Person die Rede, und einmal unterscheidet sich der Redende selbst ausdrücklich von ihm (Zahn 226, 12: καὶ σὺν ἐμοὶ Βῆρος καὶ Ἀνδρόνικος).

Die dritte von Zahn als erwiesen betrachtete Vermuthung, dass jener in den alten Johannesacten in erster Person eingeführte Begleiter des Apostels eben Leucius gewesen sei, hat in den bisher wieder aufgefundenen Fragmenten keinen positiven Halt. Auch das angebliche Zeugnis des Photios, dass Leucius in den περίοδοι Ἰωάννου sich selbst als Schüler des Apostels einführe, hat sich als hinfällig erwiesen. Immerhin spricht gegen diese Hypothese nichts Positives, und die Bezeichnung des Leucius als Johannesschüler durch Epiphanios erklärt sich allerdings am

Besten bei der Annahme, dass Leucius sich selbst als Schüler und Begleiter des Apostels bezeichnet habe. Hat auch Epiphanios von dem Sachverhalte keine selbständige Kunde besessen, so kann er doch hier wie sonst öfters eine ihm anderwärtsher zugeflossene werthvolle Nachricht bewahrt haben.

So kommen wir, wenigstens mit unsern dermaligen Mitteln, grade in der Hauptfrage nach der Person jenes Leucius über blosse Hypothesen nicht hinaus. Wenn er wirklich als Begleiter des Johannes sich eingeführt hat, so dürfen von der ganzen „leucianischen“ Sammlung nur die περίοδοι Ἰωάννου auf diesen Namen Anspruch machen. Derselbe wäre hiernach auf die übrigen Stücke nur um der Verwandtschaft ihres Inhaltes und Ideenkreises willen übertragen worden. Umgekehrt, wenn der Name des Leucius schon vom ersten Anfang an an der Sammlung gehaftet hat, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass ein einzelnes Apostelleben den Mann als Erzähler und Begleiter des betreffenden Apostels fungiren liess. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten lässt sich mit allgemeinen Erwägungen nicht mehr entscheiden. Sollte sich wahrscheinlich machen lassen, dass derselbe Mann, welcher die περίοδοι Ἰωάννου geschrieben, auch andre apokryphe Apostelgeschichten, speciell die πράξεις Πέτρου verfasst habe, so läge die zweite Annahme näher. Wir hätten uns dann dabei zu beruhigen, dass jene Schriften einem sonst unbekannten Gnostiker Leucius Charinus zugeschrieben werden, ohne über Grund oder Ungrund dieser Ueberlieferung etwas Näheres ausmachen zu können. Auch die Notiz des Epiphanios müsste dann als uncontrolirbar auf sich beruhn.

Gehen wir umgekehrt von der entgegengesetzten Annahme aus, so ist die weitere Frage, ob die Person des Leucius rein fingirt sei, oder ob der gnostische Verfasser des Johanneslebens sich unter dem Schutze einer wirklich geschichtlichen Persönlichkeit, „eines jüngeren Freundes des Johannes in Ephesos“ (Zahn S. CXLV) eingeführt habe, ebenfalls nicht so leichter Hand mit der Behauptung zu entscheiden, dass letzteres „die allein natürliche Annahme“ sei. An und für sich ist das Eine so möglich wie das Andre. Doch machen wir die Beobachtung, dass das in den übrigen Apostelacten auftretende Personal wenigstens zum allergrössten Theile fingirt ist. Ob jener Verus oder Birrhus in den Johannesacten eine geschichtliche Person, und etwa mit dem in den ignatianischen Briefen auftretenden Diakonus Burrhus identisch sei (Zahn S. CLII sq.), kann hier noch nicht untersucht werden.

Endlich kann man fragen, wann jener „Leucius“, mag er nun sich als Johannesschüler eingeführt haben oder nicht, gelebt habe. Ist hinter dem angeblichen „Johannesschüler“ dieses Namens ein unbekannter

gnostischer Schriftsteller verborgen, so fällt diese Frage mit der andern nach der Abfassung der Johannesacten zusammen, kann also hier noch nicht specieller erörtert werden: genug, dass dieselben, wenn auch nicht zu den ältesten Apokryphen überhaupt, doch zu den ältesten, wahrscheinlich noch im zweiten Jahrhundert entstandenen Bestandtheilen der περίοδοι τῶν ἀποστόλων gehören. Nimmt man den Namen des Leucius einfach geschichtlich als den des wirklichen Verfassers einer oder mehrerer gnostischer Apostelgeschichten, so kommen wir auf dasselbe Resultat, nur dass dann seine Lebensdauer nach der muthmasslichen Abfassungszeit des jüngsten der ihm mit einiger Wahrscheinlichkeit zuzuschreibenden Stücke der Sammlung zu bemessen wäre. Wahrscheinlich ist es jedoch nicht, dass z. B. die wol erst in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstandenen περίοδοι Θωμᾶ denselben Verfasser haben wie die περίοδοι Ἰωάννου. Doch kann auch hierüber an dieser Stelle noch nicht näher gehandelt werden. Dass der Schriftstellername Leucius Charinus nicht rein aus der Luft gegriffen ist, sondern irgend einen traditionellen Halt hat, wird allerdings wol angenommen werden müssen. Dann aber hat die Annahme immerhin manches für sich, hinter jenem Namen den wirklichen oder angeblichen Verfasser der πράξεις Ἰωάννου zu suchen, auf dessen Conto spätestens im 4. Jahrhunderte, vielleicht aber schon bald noch Zusammenstellung der περίοδοι τῶν ἀποστόλων, die ganze Sammlung gesetzt wurde.

Der angebliche Abdias
und die lateinische Passionensammlung.

Unter dem Namen des angeblichen Apostelschülers Abdias ist eine Sammlung apokrypher Apostelgeschichten auf uns gekommen, welche in den gedruckten Texten den Titel 'historia certaminis apostolici' oder kurz 'historia apostolica' führt. Nach dem, der vita des Simon und Judas in den meisten Handschriften angefügten Epiloge soll Abdias, der Begleiter des Simon und Judas und erster Bischof von Babylon, die gesta sanctorum apostolorum in hebräischer Sprache abgefasst, sein Schüler Eutropius sie ins Griechische übersetzt und (der Geschichtsschreiber) Africanus sie in 10 Bücher eingetheilt haben [1]. In der

1) '*Scripsit autem gesta sanctorum apostolorum Abdias episcopus Babyloniae, qui ab ipsis apostolis ordinatus est, sermone hebraeo. Quae omnia a discipulo eiusdem Abdiae, Eutropio nomine, in graecum translata sunt. Quae universa nihilo minus ab Africano in decem libris descripta sunt. Ista descripsimus initia de libro primo et ultima de decimo, gloriam semper*

Basler Ausgabe des Wolfgang Lazius von 1551 und in den aus dieser geflossenen Texten ist der genannte Epilog durch eine dem Julius Africanus in den Mund gelegte praefatio ersetzt, welcher aus dem handschriftlich der Geschichte des Petrus vorangeschickten Prologe [1]) und jenem Epiloge componirt ist. Hier bezeichnet sich der angebliche Africanus zugleich als Uebersetzer der gesta apostolorum aus dem Griechischen ins Lateinische. In den genannten Drucken findet sich das ganze Werk wirklich in zehn Bücher eingetheilt; jeder Apostel erhält hier ein eignes Buch, nur das sechste Buch behandelt ausser den Thaten Jakobus des Gerechten auch die Geschichten seiner angeblichen Stief-Brüder Simon und Judas. Aber diese Eintheilung ist nicht die ursprüngliche. Als Verfasser der historia Simonis et Judae wird nicht Abdias selbst, sondern ein andrer Apostelschüler Crato oder Grathon genannt, dessen Werk ebenfalls 10 Bücher umfasst haben und ebenfalls von Africanus ins Lateinische übersetzt worden sein soll. Zu diesem umfassenden Werke des Craton will sich die Geschichte der Thaten des Simon und Judas in Persien nur als ein kurzer Auszug verhalten [2]). Die

---

referentes deo patri per unigenitum eius filium dominum et redemptorem nostrum Jesum Christum spirituique sancto illuminatori animarum nostrarum et nunc et semper et per infinita saecula saeculorum. amen.'

1) Derselbe lautet: '*Licet plurima de apostolicis signis sacra evangeliorum et illa quae ab ipsis actibus nomen accepit narret historia, tamen nobis visum est, ut retract[at]is exemplaribus ac voluminibus istis de uniuscuiusque virtutibus quantum invenire possumus libros singulos conscribamus, ut etiam si alicui delectatio fuerit inquirendi, quod ille aut ille proprium gessit apostolus, singillatim repperiatur in singulis. Illud etiam placuit, ut his virtutibus passionum historiae connectantur. Nam de multis apostolis nihil aliud ad nos praeter ipsarum passionum monumenta venerunt. Quod nos pro magno complectimur, scientes scriptum: Honorati sunt amici tui deus. Verum utrum magna ostendissent prodigia in populis an minora, non haec fragilitati humanae sunt ascribenda, sed a nobis fideliter confitenda, quia operatur ea unus atque idem dominus Jesus Christus, qui in eis per bonam voluntatem et sensus puritatem habitat, sicut dudum protulit propheta: Quia inhabitabo in eis et ambulabo in illis et ero illorum deus. Ergo nos in huius Jesu Christi filii omnipotentis nomine cum adiutorio spiritus sancti ab ipso principum principe Petro sumamus exordium.*'

2) '*Ordinaverunt autem apostoli in civitate episcopum nomine Abdiam qui cum ipsis venerat a Judaea, qui et ipse viderat oculis suis dominum et repleta est civitas ecclesiis. Quibus rite ordinatis profecti sunt. Sequebantur autem eos turbae discipulorum et eo amplius viri. Circumierunt autem duodecim provincias Persidis et civitates earum, in quibus quae egerint et quae passi sint per annos tredecim longa narratione scripsit Grathon ipsorum apostolorum discipulus in decem librorum voluminibus universa comprehen-*

Vermuthung, dass man auch hier statt Craton viel mehr Abdias zu lesen habe, ist ebenso irrig wie die andre Annahme, dass dasselbe Werk bald unter dem einen bald unter dem andern Namen verbreitet gewesen sei. Abdias wird in demselben Zusammenhange, in welchem der Schrift des Craton Erwähnung geschicht, ebenfalls genannt, aber in der Weise, dass seine Urheberschaft an letzterer Schrift ausgeschlossen wird. Nach der Erzählung des Verfassers reisen die Apostel Simon und Judas, nachdem sie zuvor ihren Schüler Abdias zum ersten Bischofe von Babylon ordinirt haben, nach Persien ab und durchziehen 13 Jahre lang die 12 Provinzen dieses Landes. Wenn nun die Geschichten dieser persischen Mission nicht auf Abdias, sondern auf Craton zurückgeführt werden, so hat dies offenbar darin seinen Grund, dass der ursprüngliche, in der historia apostolica nur excerpirte Erzähler als Augenzeuge der späteren Erlebnisse der Apostel sich einführte. Zu dieser Rolle eignete sich aber Abdias einfach darum nicht, weil derselbe ja bei der Abreise der Apostel in Babylon zurückgeblieben sein sollte. Nun leuchtet aber wol ein, dass der Epilog '*scripsit autem gesta etc.*' nur eine Nachbildung der auf Crato bezüglichen Notiz in der Geschichte des Simon und Judas ist. Vermuthlich war in dem Texte, den der Verfasser des Epilogs vor sich hatte, der Name Craton ausgefallen oder verderbt. Dann lag es nahe, den 'apostolorum discipulus', welcher die Thaten und die Passion der beiden Apostel Simon und Judas in 10 Büchern beschrieben haben sollte, in dem kurz vorher genannten Abdias, der ja ebenfalls als Apostelschüler charakterisirt war, wiederzuerkennen. Statt das Werk des Craton sollte hiernach Africanus vielmehr das des Abdias ins Lateinische übersetzt haben. Die weitere Notiz, dass Abdias ursprünglich hebräisch geschrieben habe, der griechische Text also selbst schon eine Uebersetzung sei, erklärt sich ebenfalls aus dem Vorhergehenden. Die dort enthaltene Nachricht, Abdias sei mit den Aposteln aus Judäa gekommen, charakterisirte ihn als Hebräer; in welcher andern Sprache als in der hebräischen konnte er also seine Apostelgeschichten geschrieben haben? War aber der griechische Text eine blosse Uebersetzung, so durfte auch hier der Name des Uebersetzers nicht fehlen. Der Verfasser des Epilogs wählte hierfür den Eutropius, wol den bekannten Compilator des Breviarium Romanae historiae. Derselbe Eutropius soll auch den Brief des Lentulus über die Gesichtszüge Jesu 'in annalibus Romanorum' aufge-

---

dens. Quae omnia Africanus historiographus in latinam transtulit linguam. Nam volentibus scire, quae fuerint apostolorum principia praedicationis, vel quo fine mundum reliquerint, et ad coelestia regna migraverint, ista sufficiant.'

funden haben (Fabricius I, 302*). Die auf die angegebene Weise zu Stande gebrachte Notiz über das Werk des „Abdias“ wurde nun an den Schluss der historia Simonis et Judae gestellt. Es lag nahe, dieselbe nicht blos als Epilog dieser besondern Geschichte, sondern der ganzen Sammlung zu fassen. In den Handschriften des sogenannten „Abdias“ bildet die historia oder passio Simonis et Judae den Schluss des ganzen Werkes und hinter den Worten des Epilogs findet sich öfters die Notiz '*expliciunt miracula et passiones apostolorum*'. Demgemäss wurden die Worte des Epilogs '*scripsit autem gesta sanctorum apostolorum Abdias episcopus Babyloniae*' auf die ganze Sammlung apokrypher Apostelgeschichten bezogen. Man übersah dabei, dass Abdias gleich im Folgenden als '*ab ipsis apostolis ordinatus*' bezeichnet wird, was ja auch nicht auf alle Apostel ohne Unterschied, sondern nur auf Simon und Judas sich bezieht. Ebenso ist in der Stelle der passio Simonis et Judae, welche in der vorstehenden Anmerkung mitgetheilt ist, von den *principia apostolorum praedicationis* die Rede, in einem Zusammenhange, der ebenfalls nur an die Predigt des Simon und Judas zu denken gestattet. Weiter wurde übersehn, dass nach der ausdrücklichen Angabe des Epilogs der Auszug sich nur auf den Anfang des ersten und den Schluss des zehnten Buches erstreckt haben soll, was verständlich ist, wenn man es auf die Geschichten des Simon und Judas bezieht, aber gradezu unsinnig, wenn diese Notiz von der ganzen Sammlung apokrypher Apostelgeschichten gelten soll. Nachdem aber einmal das ganze Werk von Abdias verfasst und von Africanus übersetzt sein sollte, wurden auch die „zehn Bücher“ auf dieses, statt auf die in der Geschichte des Simon und Judas benutzte Quelle bezogen. Es war daher nur folgerichtig, diese Eintheilung in 10 Bücher, wie es in den gedruckten Texten der historia apostolica geschehn ist, auch thatsächlich durch Zuweisung je eines Buches an je einen Apostel durchzuführen, wobei man freilich sich in die Nothwendigkeit versetzt fand, in dem einen dieser Bücher — dem sechsten in unsern Drucken — ausser den zwei Aposteln Simon und Judas auch noch einen dritten, „ihren Bruder“ Jakobus den Gerechten zusammenzufassen.

Hiernach erweist sich die Bezeichnung des Abdias als Verfassers der ganzen Sammlung als ein einfaches Misverständnis. Der Name findet sich übrigens in den Handschriften nirgends an die Spitze gestellt, ebensowenig wie die angebliche praefatio des Africanus, auf deren Ursprung ich weiter unten noch einmal zurückkomme. Für die Vermuthung, dass die Sammlung nach Crato benannt worden sei, liesse sich die von Fabricius (II, 931) wieder abgedruckte Stelle aus den von

Stephan Prätorius mitgetheilten 'fragmenta apostolorum' anführen, nach welcher es scheint, als ob Craton nicht blos als Verfasser der gesta Simonis et Judae, sondern auch einer Geschichte des Bartholomäus gegolten habe. Diese fragmenta finden sich im Anhange zu der von Prätorius lateinisch und deutsch herausgegebenen epistola Pauli ad Laodicenses (Hamburg 1595). Die betreffende Schrift ist mir leider nicht zugänglich. Doch glaube ich mit Bestimmtheit behaupten zu dürfen, dass die bei Fabricius als Anfangsworte der Notiz über Bartholomäus abgedruckte Angabe '*Ex Cratone horum apostolorum discipulo*' vielmehr die Schlussworte der vorangehenden fragmenta des Simon und Judas sind. Alles was hier von Simon und Judas berichtet wird, ist aus „Abdias" entlehnt, also mittelbar aus dem angeblichen Werke Cratons über diese beiden Apostel geflossen. Aus „Abdias" stammen auch sämmtliche Nachrichten über Bartholomäus, mit Ausnahme der aus einer noch nachweisbaren anderweiten Quelle entnommenen, vielfach aber auch in die Handschriften der 'passio Bartholomaei' eingedrungenen Notiz am Schlusse, dass dieser Apostel in Lycaonien gepredigt haben und dort von den Ungläubigen enthäutet worden sein soll. Meine Angabe im Dictionary of Christian Biography, Artikel Abdias T. I p. 2 ist hiernach zu berichtigen.

Ebenso unbegründet wäre die Annahme, dass Melito ursprünglich als Verfasser der Sammlung 'de virtutibus apostolorum' gegolten habe. Dieselbe gewinnt dadurch einigen Schein, dass in den beiden noch zu besprechenden Wolfenbüttler Handschriften der apokryphe Brief des angeblichen Bischofs Melito von Laodicea '*de quodam Leucio qui quorundam actus apostolorum scripserat quo eum falsitatis vitio notat*' der ganzen Sammlung vorangestellt ist. Es ist dies derselbe Brief, welcher sonst der dem Melito oder Mellitus zugeschriebenen 'passio Joannis' vorangeschickt wird. Die jüngere der beiden Handschriften, die ehemals Kloster-Bergener saec. XI (früher Helmstad. n. 141 jetzt Guelferbyt. n. 497) enthält f. 1^v zuerst das Inhaltsverzeichnis von jüngerer Hand (saec. XV), darunter von alter Hand roth den Titel '*In Christi nomine incipit prologus Melitonis episcopi de virtutibus apostolorum*', darnach f. 2^r den Brief '*Melito servus Christi episcopus Laodiciae universis episcopis et ecclesiis catholicorum in domino salutem aeternam. Volo sollicitam esse fraternitatem vestram de Leucio quodam etc.*' f. 2^v folgt auf den Schluss des Briefes '*Explicit prologus incipiunt capitula*', daran reihen sich zunächst f. 3^r die XXII capitula der '*virtutes S. Petri*', dann der Prolog '*Licet plurima*' und (f. 3^v) der Text '*Igitur post corporeum dominicae nativitatis adventum etc.*'

Hieraus ergibt sich allerdings, dass der Schreiber den Brief des Melito für den Prolog der ganzen Sammlung gehalten, diese also dem Melito zugeschrieben hat. Aber der Kloster-Bergener Codex ist nur eine Abschrift des weit älteren früher Weissenburger, jetzt Wolfenbüttler Codex 'saec. IX exeunte aut X ineunte scriptus' (cod. Guelferbyt. inter Wizanburgenses n. 48). In diesen Codex ist aber nach dem Ergebnisse einer von Usener angestellten genauen Untersuchung der 'sermo Melitonis' nachträglich hineingeschrieben worden. Der 'sermo Melitonis' steht f. 8ᵛ—9ʳ, der Rest der letzteren Seite blieb leer und ist später mit rothen Federzeichnungen ausgefüllt. Den eigentlichen Bestandtheil der Handschrift bilden die 'Virtutes apostolorum'. Fol. 9ʳ war bestimmt unbeschrieben zu bleiben; auf fol. 9ᵛ steht nur der Titel in grosser Capitalschrift 'In Christi nomine incipiunt virtutes apostolorum'. Von f. 9 ab schreitet die Handschrift in regelmässigen Quaternionen fort; das nachträglich vorangestellte Stück enthält jetzt noch zwei Binionen f. 1—4; 5—8, darauf die Schriften 'de exaltatione crucis', 'de inventione sanctae crucis' und der Anfang des 'sermo Melitonis'. Der Anfang von de exaltatione crucis fehlt; derselbe fehlte schon saec. XV/XVI, wo auf f. 1ʳ am unteren Rande die Provenienzangabe '*Liber monasterii S. Petri in Wissenburg*' eingetragen wurde. Nach diesem Sachverhalte kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Bezeichnung des Melito-Briefes in der Kloster-Bergener Handschrift als 'prologus' der 'virtutes apostolorum' auf Misverständnis beruht. Der Brief hat ursprünglich zur 'passio Johannis', nicht zur Sammlung der apokryphen Apostelgeschichten gehört.

Es versteht sich von selbst, dass auch die Notizen über Crato und Africanus in den gesta Simonis et Judae auf Fiction beruhn. Nur kommt dieselbe nicht auf Rechnung des Sammlers, sondern der älteren Quellenschrift, deren Existenz zu bezweifeln wir durch nichts berechtigt sind. Wie sich noch weiter ergeben wird, sind auch in den Geschichten der übrigen Apostel vielfach ältere Quellen benutzt und excerpirt. Der Apostelschüler Crato ist wahrscheinlich eine fingirte Person; die Annahme Zahns (acta Joannis S. LXXX sq.), dass er mit dem in der vita Johannis erwähnten Philosophen Crato (Fabricius II p. 557 sq.) identisch sei, ist so unglaubhaft als möglich. Denn der „Apostelschüler" Crato soll ein Schüler des Simon und Judas, wahrscheinlich deren Begleiter auf ihrer persischen Missionsreise gewesen sein; der Philosoph Craton aber, dessen ebenfalls fingirte Person auf einer dunklen Reminiscenz an einen wirklichen Philosophen Krates beruht (siehe oben S. 98; vgl. Fabricius II, 557 sq. Note a und dazu Hieron. ep. 58 ad Paulinum opp. I, 319 Vallars.), soll sein Wesen in Ephesos unter den Augen des

Johannes getrieben haben; von einer Bekehrung desselben zum Christenthume ist nichts berichtet. Der „Uebersetzer“ Africanus soll natürlich der Chronograph Julius Africanus sein; die Fiction ist sehr plump, denn Africanus schrieb bekanntlich griechisch nicht lateinisch (vgl. auch Gelzer Sextus Julius Africanus Theil I. Leipzig 1880 S. 18 [1]). Der zuerst in der Schrift des Pseudo-Crato als erster Bischof von Babylon erwähnte Abdias gehört ebenfalls der Legende an. Eines Märtyrers Abdias (Ἀβδίου) in Persien gedenkt das Menologium Basilii zum 5. Sept. (Albani I, 17. Migne Patr. gr. CXVI 32; in der latein. Uebersetzung des Arcudius bei Ughelli 'Italia sacra' Venedig 1722 f. X, 243). Wolfgang Lazius in der Vorrede seiner Ausgabe, welchem Vossius und Cave gefolgt sind, nennt ihn einen der 72 Jünger, doch findet sich sein Name in keinem der unter den Namen des Dorotheos oder Hippolytos oder Epiphanios auf uns gekommenen Verzeichnisse. Nach der Angabe des Lazius hätte er in den von ihm benutzten Codd. oder doch in einem derselben die Bezeichnung des Abdias als „einer der 72 Jünger“ vorgefunden; wahrscheinlich ist diese Bezeichnung aber erst von ihm selbst aus den Worten *'qui et ipse viderat oculis suis dominum'* (Fabricius II, 628, 12) erschlossen. Die Namensform Ἀβδίας ist dieselbe, mit welcher die LXX den hebräischen Namen עֹבַדְיָה wiedergeben. Mit Abdias gibt Rufinus in seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebios den Namen jenes edessenischen Grossen Abdu bar Abdu wieder, der nach den acta Edessena bei Eusebios (h. e. I, 13) und der Doctrina Addaei (ed. Philipps p. 5 sqq.) durch den Apostel Addäus oder Thaddäus von schwerer Krankheit geheilt worden sein soll. An Identität der Personen ist natürlich nicht zu denken [2]).

1) Die a. a. O. Anm. 5 angeführten Stellen, in denen Africanus als Uebersetzer der 'historia apostolica' bezeichnet wird, sind dem Titel des ganzen Werkes und den Ueberschriften der einzelnen Bücher entlehnt. Dieselben finden sich in den älteren Drucken und sind wahrscheinlich von Wolfgang Lazius, dem ersten Herausgeber, hinzugefügt. Die Handschriften kennen sie nicht, und in dem Abdruck bei Fabricius sind sie weggelassen.

2) Nach Sokrates (h. e. VII, 8) und Theodoret (h. e. V, 39) soll ein Bischof Abda einen persischen Sonnentempel zerstört haben. Dies könnte an die Zerstörung des Sonnentempels in der persischen Stadt Suanir erinnern, welche die gesta Simonis et Judae (Fabricius II, 631 sqq.) den beiden Aposteln zuschreiben. Einen von dem Perserkönig Sapores zur Zeit Constantins des Grossen getödteten Bischof Abdas erwähnt auch Sozomenos (h. e. II, 13). Indessen ist der Name Abdas oder Abda nicht mit Abdias identisch. Vgl. übrigens Professor Wright's Artikel Abda im Dictionary of Christian Biography T. I p. 1. Beausobre (histoire critique de Manichée et du Manichéisme I. 408) identificirt den Abdias mit Addäus oder Thaddäus.

Der Titel des Werkes lautet in den Handschriften 'virtutes apostolorum', 'miracula apostolorum', 'passiones apostolorum'. Der Name 'historia apostolica' oder 'historia certaminis apostolici' ist nirgends bezeugt und rührt wahrscheinlich erst von Wolfgang Lazius her.

Die Texte zeigen sehr bedeutende Abweichungen. Nicht einmal die Bestandtheile der Sammlung sind überall dieselben.

Unter den Handschriften sind vor Allem die bereits erwähnten beiden Wolfenbüttler Codices zu nennen, cod. Guelferbyt. inter Wizanburgenses n. 48 saec. IX oder X, früher im Besitze des Petersklosters zu Weissenburg, dann eines kaiserlichen Appellationsrathes Baron Blum, später in Helmstädt; und cod. Helmstad. n. 497 (früher Helmst. n. 141) saec. XI, früher im Besitze des Klosters Bergen bei Magdeburg, dann in Helmstädt. Die Sammlung führt den Titel 'virtutes apostolorum' [1]). Ihre Bestandtheile sind (wenn man von dem später hinzugefügten Brief des Melito absieht) folgende: 'de virtutibus S. Petri et Pauli' eingeleitet durch den Prolog '*Licet plurima de apostolicis signis*' (in den gedruckten Texten des „Abdias", wo er mit '*Quamquam plurima*' anfängt, mit dem Epiloge der gesta Simonis et Judae zu der angeblichen praefatio des Africanus verarbeitet); auf den Prolog folgen sofort die 'virtutes S. Petri', dann 'de S. Paulo'; ferner die 'passio SS. apostolorum Petri et Pauli' (der sogenannte Marcellus), die 'passio S. Jacobi fratris domini', die 'passio S. Philippi apostoli', der 'liber de miraculis beati Andreae apostoli', eingeleitet durch einen noch zu besprechenden besondern Prolog '*Inclita sanctorum apostolorum tropaea etc.*' und beschlossen durch einen besondern Epilog '*haec sunt quae de virtutibus beati Andreae apostoli etc.*' Darnach folgt als besonderes Stück die 'passio S. Andreae apostoli' ('*conversante et docente et praedicante verbum dei beato Andrea . . . Andreas respondit ego sum qui praedico etc.*' = Fabric. II, 508, 11); ferner die 'passio S. Jacobi fratris Johannis apostoli', de 'virtutibus S. Johannis apostoli et evangelistae' (der sogenannte Abdiastext), 'de miraculis beati Thomae apostoli vel qualiter ad martyrii gloriam domino tribuente pervenit' ('*Beatum Thomam cum reliquis discipulis*' = Fabric. II, 687), die 'passio S. Bartholomaei apostoli', die 'passio S. Matthaei apostoli', endlich die 'passio Sanctorum apostolorum Symonis et Judae' mit dem Epilog '*scripsit autem gesta sanctorum apostolorum etc.*' Am Schlusse folgt die Notiz '*Expliciunt miracula et passiones apostolorum. Deo gratias*'. Den Schriften de

1) Ich benutze hierzu die ausführlichen Beschreibungen, resp. Collationen beider Codd., welche Prof. Usener veranstaltet und mir freundlichst zur Benutzung überlassen hat.

virtutibus Petri, Pauli, Andreae, Johannis, den Passionen des Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas sind Capitelübersichten vorangestellt; dagegen fehlen dieselben vor den Passiones Petri et Pauli, Jacobi fratris Domini, Philippi, Andreae, Jacobi fratris Johannis und vor der Schrift de miraculis Thomae. Die Kloster-Bergener Handschrift enthält genau dieselben Bestandtheile und befolgt genau dieselbe Reihenfolge der Stücke wie die Weissenburger, nur die Ueberschriften lauten zum Theil verschieden (de miraculis S. Pauli, de miraculis S. Andreae).

Einen ähnlichen Charakter trägt die Sammlung der beiden Pariser Handschriften Cod. Paris. lat. 18298 (Notre Dame 99) membr. saec. IX vel X und Cod. Paris. lat. 12604 (olim Corbei. 472 dann S. German. a Pratis 489) membr. saec. XII. Die nähere Beschreibung derselben verdanke ich ebenso wie die aller übrigen noch zu erwähnenden Pariser Handschriften der Güte des Herrn Prof. Max Bonnet, der mir nicht nur die von ihm angelegten Register der Pariser Handschriften der 'passiones apostolorum' bereitwilligst zur Verfügung gestellt, sondern mich auch über eine Reihe specieller Fragen auf die liberalste Weise brieflich informirt hat. In dem erstgenannten Codex lautet die Ueberschrift (vielleicht von andrer Hand) '*Passiones apostolorum*', in dem letzteren '*liber de miraculis apostolorum*'. Die Bestandtheile sind in cod. Paris 18298 folgende: zuerst die '*capitula de virtutibus S. Petri*', dann die '*praefatio de apostolorum passione. Licet plurima de apostolicis signis*', dann sofort die Thaten des Petrus ('*Igitur post corporeum dominicae nativitatis adventum*' = Fabric. II, 402), die *capitula S. Pauli*, der Text 'de S. Paulo' ('*Fuit vir quidam in Hierusalem de tribu Beniamin*' = Fabric. II, 441), am Schlusse ein Hymnus auf die Apostelfürsten; ferner die 'passio S. Jacobi fratris domini', die 'passio S. Philippi apostoli', die 'passio Andreae apostoli' ('*Conversante et docente*', derselbe Text wie in den codd. Guelferbyt.), die 'passio S. Jacobi apostoli filii Zebedaei', die 'passio S. Johannis apostoli' (Abdiastext; gegen das Ende hin ist Melito an die Stelle getreten), die 'passio S. Thomae apostoli (in einer von Abdias sehr abweichenden Textgestalt; der Anfang lautet: '*Cum apostolus Thomas qui et Didymus esset apud Caesaream*'), die 'passio S. Bartholomaei', die 'passio S. Matthaei apostoli et evangelistae' mit einem Prologe '*Quoniam deo cura est de hominibus etc.*' und einem Epiloge, welcher den Zusammenhang mit der folgenden passio herstellt: '*Missi sunt ad Persidem sancti apostoli duo Judas Zelotes et Simon Cananaeus, qui qualiter cum eis conflixerint et superaverint in dei nomine sequens libellus ostendit etc.*' Den Schluss bildet die 'passio Simonis et Judae' mit dem Epiloge '*Scripsit autem gesta sanctorum*

apostolorum'. Es folgen hierauf einige Stücke die mit der Schrift de virtutibus apostolorum in keinem Zusammenhange stehn. Der cod. Paris. lat. 12604 bietet im Ganzen dieselbe Textgestalt, doch mit einigen bemerkenswerthen Abweichungen. Die 'capitula' bei Petrus und Paulus fehlen, ebenso fehlen der Prolog und der Epilog der passio Matthaei und der Epilog der passio Simonis et Judae. Dagegen enthält der Codex vor der passio Andreae auch den 'liber de miraculis beati Andreae' mit den capitula und dem Prologe '*Inclita sanctorum apostolorum trophea*', doch ohne den Epilog. Die 'passio Jacobi filii Zebedaei' ist verkürzt, die passio Johannis ist bis ans Ende übereinstimmend mit den Wolfenbüttler Codd. (Abdiastext), statt der passio Thomae '*Cum apostolus Thomas qui et Didymus*' steht hier derselbe Text wie in den codd. Guelferbyt. ('*Beatum Thomam cum reliquis discipulis*') unter dem Titel '*de miraculis beati Thomae apostoli*'. Hinzugefügt sind ferner die capitula vor den Passionen des Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas. Auf die miracula apostolorum folgen noch eine Reihe verwandter Stücke, zuerst (f. 76^v) der 'Sermo in natale S. Matthiae apostoli', dann f. 77^v 'Sermo Sancti Augustini de omnibus sanctis apostolis', f. 78^v 'conflictus apostolorum Petri et Pauli cum Symone' u. s. w. Unter den folgenden Stücken ist namentlich noch fol. 89^r die 'passio S. Barnabae apostoli' hervorzuheben.

Vollständige Sammlungen der passiones apostolorum sind noch in folgenden Pariser Codd. enthalten: Paris. lat. 11750 (S. Germ. 495 olim 462) membr. saec. XI; Paris. lat. 12602 (S. Germ. 491 olim 473) saec. XII; Paris. lat. 5273 (olim DD de Bethune. Reg. 3858. 2850) membr. saec. XIII (fort. XII?); Paris. lat. 5274 (Colb. 2532. Reg. 3859. 3) membr. saec. XII; Paris. lat. 9737 (Suppl. l. 1674) membr. saec. XII; S. Genovef. Paris. H. l. 3 membr. saec. XII; S. Genovef. Paris. H. l. 9 membr. saec. XI (X?); S. Genovef. Paris. H. l. 10 (RR 6) membr. saec. XIII.

Der Bestand der Sammlung ist in diesen Handschriften verschieden. Cod. Paris lat. 11750 enthält nach dem Prologe '*Licet plurima*' die passio Petri ('*Surrexit quidam Symon magus*'. = Fabric. II, 411, 9), die passio Pauli (Pseudo-Linus), Jacobi fil. Zebed., Bartholomaei, Matthaei (mit Prolog und Epilog), Simonis et Judae (mit Epilog), Thomae, Andreae, Johannis (Melito-Text mit Brief), Philippi, Jacobi Minoris, zum Schlusse die passio S. Marci evangelistae.

Cod. Paris. lat. 12602 bietet die Ueberschrift '*Passiones apostolorum*'. Er enthält die passio Petri et Pauli des Pseudo-Marcellus, die Martyrien des Petrus und des Paulus (Linustexte), die passio Andreae,

Jacobi fr. Joh., Johannis (Melitotext ohne Brief), Thomae, Jacobi fr. domini, Philippi, Bartholomaei, Matthaei (mit Prolog), Simonis et Judae (mit Epilog); daran angereiht die passiones Matthiae, Marci, Lucae, Barnabae, Timothei etc.

Cod. Paris lat. 5273 '*Passiones apostolorum aliorumque plurimorum sanctorum*' enthält: passio Petri et Pauli (Marcellus), martyrium b. Petri (Linustext), Sermo de passione b. Petri apostoli ('*Tempore igitur Neronis*' = Fabric. II, 430, 11), Sermo ad vincula S. Petri, martyrium S. Pauli (Pseudo-Linus), passio S. Andreae, passio S. Jacobi fr. Joh., passio Bartholomaei, die Geschichte der Translation der Reliquien des Bartholomäus, die passio Matthaei (mit Prolog und Epilog), die passio Simonis et Judae (mit Epilog), die passio Thomae, die assumptio Johannis (Melitotext ohne Brief), die passio Philippi. Das Uebrige ist abgerissen; laut dem vorangeschickten Index folgten noch die passio Jacobi fr. dom., die passio S. Marci evangelistae, dann andre Heiligenlegenden.

Cod. Paris. lat. 5274 enthält: das martyrium Pauli (Pseudo-Linus), die passio Petri et Pauli (Pseudo-Marcellus), die passio Andreae, Jacobi (Minoris), Philippi, die assumptio Johannis (Melitotext mit Brief), die passio Jacobi fr. Joh., die passio Thomae, letztere unvollständig, da zwischen fol. 33ᵛ und fol. 34ʳ eine Lücke ist, welche auch die passio Bartholomaei und den Anfang der passio Matthaei verschlungen hat. Der erhaltene Matthäustext beginnt mit '*nos duodecim discipuli eius*' (Fabricius II 641, 14) und schliesst mit dem Epiloge. Den Abschluss der Sammlung bildet die passio Simonis et Judae mit dem Epiloge '*Scripsit autem gesta*'.

Cod. Paris. lat. 9737 enthält die Passionen des Petrus und Paulus (Marcellus-Text), Andreas, Jacobus Minor, Philippus, Jacobus Zebedäi, Thomas, Bartholomäus, Matthäus (mit Prolog und Epilog), Simon und Judas (mit Epilog). Hieran schliesst sich f. 57ʳ die assumptio S. Johannis (Melitotext mit Brief), f. 68ʳ die passio Matthiae und f. 70ʳ die 'passio S. Petri apostoli secundum Linum papam' (der Linustext '*Post multimoda et multifaria etc.*'). Die Reihenfolge der passiones ist dieselbe wie in den Wolfenbüttler Codd. und in den codd. Paris. lat. 18298 und 12604, nur dass die passio Johannis nicht an ihrer rechten Stelle steht. Hier scheint also der Abdias-Johannes beseitigt und zum Ersatze dafür der Melito-Johannes hinten angehängt zu sein, woran sich dann noch zwei weitere Anhänge anschlossen.

Cod. S. Genovef. Paris. H. l. 3 enthält die passiones Petri et Pauli (Marcellus), Andreae, Jacobi (Minoris), Johannis (Melitotext mit Brief), Jacobi (fil. Zebed.), Thomae, Bartholomaei, Matthaei (mit Prolog und Epilog), Simonis et Judae (mit Epilog), Philippi, Marci.

Cod. S. Genovef. Paris. H. l. 9 enthält zuerst den Prolog '*plurima de apostolicis signis etc.*', dann die Abdiastexte der Geschichten des Petrus ('*Post corporeum dominicae nativitatis adventum*') und des Paulus ('*Quidam in Hierusalem de tribu Beniamin*'), letztere jedoch unvollständig, da der Text fol. 16ᵛ mit '*qua propter viri sapientes apud se prudentia vestra diiudicet quis fecit mundum. Quoniam sine factore*' abbricht. Das Uebrige ist weggerissen, f. 17ʳ folgt von andrer Hand passio Andreae, passio Thomae, assumptio Johannis (Melitobrief und Text), passio Jacobi fr. dom., Philippi, Marci evangelistae, Jacobi fr. Zeb., Bartholomaei, Matthaei (mit Prolog und Epilog), Simonis et Judae (mit Epilog).

Cod. S. Genovef. Paris H. l. 10 enthält unter dem Titel '*passiones sanctorum omnium apostolorum*' nach vorangeschicktem Index die Passionen des Petrus und Paulus (Marcellus), Andreas, Johannes (Melitotext mit Brief), Jacobus fr. Joh., Thomas, Bartholomaeus, Matthaeus (mit Prolog und Epilog), Simon und Judas (mit Epilog), Philippus, Jacobus (fr. Dom.). Am Schlusse steht die Bemerkung '*Explicit liber XII apostolorum*'.

Ausser den Pariser Codd. ist noch ein cod. S. Galli 561 saec. X zu erwähnen. Derselbe beginnt mit der passio Petri et Pauli (dem Marcellus); dann folgen die Passionen des Andreas, Jacobus fr. dom., Philippus, Jacobus f. Zeb., Thomas, Bartholomaeus, Johannes (Melitotext mit Brief), Matthaeus, Simon und Judas (mit Epilog).

Reste der vollständigen Sammlung haben sich noch in einigen andern Codd. erhalten. Dahin gehören: Cod. Paris lat. 3851 A (früher 4240, 2) membr. saec. X—XI. Derselbe enthält als zusammenhängendes Ganzes die Passionen des Petrus und Paulus (Marcellustext), Andreas, Philippus, Bartholomäus. Ferner cod. Paris lat. 10861 (Sci. Petri Beluacensis, Supp. lat. 778) membr. saec. IX scr. saxon., welcher die Passionen des Philippus und Jacobus Zebed. enthält. Dann cod. Paris. lat. 5296 D (Jac. Aug. Thuani Colb. 1357. Reg. 3863. 11) membr. saec. XI. Derselbe beginnt f. 39ʳ mit einem abgerissenen Stück der passio Johannis (Melito). An den Schluss derselben reihen sich die Passionen des Jacobus Zeb., Bartholomaeus, Matthaeus (mit Prolog und Epilog), Simon und Judas (mit Epilog), Philippus. Endlich cod. Montep. 135 (Bouhier D 114) saec. IX f. 11ʳ—27ᵛ enthält noch die Passionen des Matthäus, Simon und Judas mit dem Epilog und Philippus. Am Schlusse finden sich die Worte: '*Finiunt passiones XII de scorum apostolorum, deo gratias*'. Nach Bonnet besteht der Codex aus Blättern, die von Paris. lat. 13760 abgerissen sind.

Ausserdem finden sich häufig die passiones eines oder mehrerer, auch wohl sämmtlicher Apostel in umfassenden Sammlungen von Martyrien und Heiligenleben zerstreut, meist nach den Kalendertagen geordnet.

Der älteste Druck der Sammlung ist von Friedrich Nausea besorgt. Er erschien zu Köln bei Quentel unter dem Titel 'Anonymi Philalethi Eusebiani in vitas miracula passionesque apostolorum Rhapsodiae. Antehac typis haudquaquam excusae. Anno MDXXXI'. Ueber die Provenienz seines Textes bemerkt Nausea in der Vorrede: '*Quem (librum) ipsi nuper titulo Rhapsodiarum Anonymi Philalethi Eusebiani, characteribus sane plus quam vetustis inscriptum, discussis per nos multis et his quidem antiquissimis bibliothecis, opera tandem Udalrici Grisaei amici non vulgaris ex libraria satis pulverulenta erutum et a blatris tineisque vindicatum sincero nimirum erga divos illos apostolos zelo — — — edendum censuimus.*' Der Titel 'Rhapsodiae Anonymi Philalethi Eusebiani' rührt von Nausea selbst her. Die Ordnung der Stücke ist folgende: Passio Petri et Pauli (Marcellus), vita et miracula Andreae (mit Prolog '*inclita sanctorum*' und Epilog '*haec sunt quae ex virtutibus*'), passio Andreae (der Brief der Presbyter und Diakonen von Achaja, in einer von dem Texte der codd. Guelferbyt. abweichenden Fassung), passio Jacobi (fil. Zebed.), vita Johannis (Abdiastext, der Schluss wie in Paris. lat. 18298 in dem kurzen Melitotexte), passio Thomae, passio Bartholomaei, passio Jacobi fratris domini, passio Philippi, passio Matthaei (ohne Prolog aber mit dem Epilog), passio Simonis et Judae (ohne den Epilog), passio Barnabae. Die Textgestalt der aufgenommenen Stücke ist mit den bezeichneten Ausnahmen wesentlich dieselbe wie in den Wolfenbüttler Handschriften. Der passio Petri et Pauli angehängt ist die mit den Worten '*Dehinc elapsis a passione sanctorum apostolorum ducentis fere et quinquaginta annis*' eingeleitete Erzählung des liber Pontificalis von der Heilung Constantins durch Silvester vom Aussatz, von der Erbauung und Ausschmückung der Basilica S. Petri auf dem Vatican und der Basilica S. Pauli, sowie von der Beisetzung der Reliquien beider Apostel.

Unter dem Namen des Abdias wurde die Sammlung zum ersten Mal von Wolfgang Lazius herausgegeben (Abdiae Episc. Babyloniae Historia Certaminis Apostolorum. Basel bei Oporinus 1551 [1552] fol.). Lazius benutzte laut seiner vom 1. August 1551 datirten Vorrede zwei Codd., einen aus dem Kloster Ossiak in Kärnten, einen anderen weit ältern aus dem Kloster St. Trudbert im Schwarzwald [1]). Die eine dieser

1) Nicht im Harz (sylva Hercin.) wie Fabricius angibt.

Handschriften war unsern Wolfenbüttler Codd. nahe verwandt; die andre enthielt einen weit bessern Text als alle unsre noch erhaltenen Codd. Leider verfuhr Lazius bei der Herausgabe äusserst willkürlich. Der Text ist aus beiden Handschriften combinirt; was der einen oder der andern angehört, ist nicht mehr ersichtlich. Schlimmer sind die von Lazius auf eigne Hand vorgenommenen Aenderungen. Von ihm selbst rührt vor Allem die unter dem Namen des Africanus der ganzen Sammlung vorgestellte praefatio her. Dieselbe enthält zuerst die in den Codd. den virtutes Petri vorangeschickten Vorrede '*quamquam plurima de apostolicis signis*' mit dem Einschiebsel nach '*voluminibus istis*' (Fabricius II, 390 l. 9): '*ac maxime quae ab Abdia qui salvatorem in carne viderat et secutus Simonem et Judam apostolos in Persida, primus Babylonis episcopus fuit, de uniuscuiusque virtutibus sermone hebraico scripta sunt*'. Die Schlussworte lauten in den codd.: '*ergo in huius Jesu Christi filii omnipotentis dei nomine cum adiutorio spiritus sancti ab ipso principum principe Petro sumamus exordium*' worauf sofort mit '*Igitur post corporeum*' die virtutes Petri folgen. Dafür hat Lazius mit diesem Schlusse den Epilog zu Simon und Judas folgendermassen verschmolzen: '*Ergo in huius Jesu Christi filii dei omnipotentis nomine quae scripsit sanctorum apostolorum gesta Abdias episcopus Babyloniae, qui ab ipsis episcopus ordinatus erat sermone hebraeo, et quae discipulus eiusdem Abdiae Eutropius in graecam linguam transtulerat, haec nos universa latino reddidimus sermoni et in decem libros descripsimus, gloriam semper referentes etc.*' Dass diese Compilation wirklich von Lazius selbst herrührt, ergibt sich aus seinem eignen Geständnisse, dass er den Titel des Buches, d. h. eben den Epilog '*Scripsit autem gesta*' am Schlusse des cod. Ossiac. vorgefunden habe.

Die Vertheilung der Sammlung in 10 Bücher rührt ebenfalls von Lazius her. Derselbe Lazius hat den Stil dem Geschmacke des 16. Jahrh. mundrecht gemacht (so z. B. gleich das '*quamquam*' statt '*licet*' in der praefatio). Ebenso ist er es wahrscheinlich, der nicht nur der ganzen Sammlung den neuen Titel 'historia certaminis apostolici' gegeben hat, der ursprünglich nur auf den Wettkampf des Petrus und Paulus mit dem Magier Simon Bezug hat, sondern auch eine ganze Reihe von vitae mit neuen Eingängen versehen hat, welche die biblischen Notizen über die verschiednen Apostel zusammenstellen. Dafür sind bei Matthäus Prolog und Epilog, bei Simon und Judas der in der Vorrede schon verwerthete Epilog fortgeblieben. Die Ordnung der Bücher ist folgende:

Lib. I historia Petri. Der Eingang '*Post corporeum dominicae nativitatis adventum*' ist unverändert. Lib. II historia Pauli.

Eingang '*Fuit vir quidam in Hierusalem de tribu Beniamin*' unverändert. Lib. III historia Andreae: nicht die passio sondern die virtutes, aber ohne Prolog und Epilog, mit eigenthümlicher Capiteleintheilung. Der Eingang '*Andreas apostolus Simonis Petri qui Barionas cognominatus erat frater germanus etc.*' (Fabricius II p. 456) ist zugesetzt; der ursprüngliche Text beginnt erst mit dem zweiten Capitel des Lazius '*Igitur post illum dominicae ascensionis nobilem gloriosumque triumphum*' = Fabric. II, 457 l. 8. Der Schluss c. 39 Ende — 42, '*Maximilla autem iam et antea etc.*' (= Fabric. II, 507 l. extr.) ist weit ausführlicher als in den übrigen Texten. Lib. IV historia Jacobi fratris Johannis ist ebenfalls mit einem neuen Eingang versehen '*Jacobus Zebedaei filius — quas provincias cum peragraret, ingrediens per synagogas etc.*' (bis Fabric. II, 516 Z. 3 v. u.). Der ursprüngliche Text lautet hier '*Apostolus domini nostri Jesu Christi Jacobus frater Johannis apostoli et evangelistae* [1]), *omnem Judaeam et Samariam visitabat. Ingrediens autem per synagogas etc.*' Lib. V historia Johannis hat wieder eine neue Einleitung erhalten, welche die neutest. Nachrichten zusammenfasst, '*Joannes Jacobi superioris frater germanus etc.*' Mit cap. 2 (Fabricius II, 533, 14) wird dann der Uebergang zu der ephesinischen Wirksamkeit des Apostels mit folgenden Worten gemacht. '*Est igitur et hoc ipsum amoris salvatoris in beatum Joannem indicium non vulgare, quod vita reliquos omnes superaverit et ut dictum est, ad Domitiani imperatoris aetatem usque in Asia verbum salutis populis adnunciarit et paulo post defuncto Timotheo ecclesiam gubernare coeperit apud urbem Ephesum*'. Hieran reihen sich (Fabric. II, 534, 5) sehr unvermittelt folgende Worte: '*Proconsul loci cum edictum imperatoris ut Christum negaret et a praedicatione cessaret legisset, beatus apostolus intrepide respondit: Obedire oportet deo magis quam hominibus etc.*' Dagegen beginnen Nausea, die Wolfenbüttler Handschriften und codd. Paris. lat. 18298. 12604. 5322 die virtutes S. Johannis folgendermaassen: '*Tempore illo sancti apostoli domini salvatoris ceterique discipuli ad praedicandum verbum dei per singulas quasque orbis terrae provincias diriguntur. Jacobus vero et Johannes frater eius cum in Judaea circumeuntes praedicarent verbum dei, Jacobus ab Herode comprehensus capite plexus est. Johannes vero frater eius sub Domitiano imperatore apud urbem Ephesum a proconsule comprehensus admonebatur, ut iuxta edictum imperiale negaret Christum et a praedicatione cessaret.*

1) Oder noch kürzer '*Jacobus apostolus etc.*'. So in den codd. Guelferbyt.

At ille respondens dicebat: Obedire magis oportet deo quam hominibus etc.' Im Uebrigen bietet Lazius bis zum Schlusse den sonst in den Handschriften ziemlich seltenen Wolfenbüttler Text, nur mit Weglassung des auch bei Nausea abgedruckten Anhangs '*de obitu Herodis*'. Lib. VI ist die Historie von Jacobus frater domini mit der des Simon und Judas zusammengefasst. Der Eingang der vita des Jacobus '*Simon Chananaeus cognomine ac Judas qui et Thaddaeus et Jacobus quem fratrem domini quidam appellant etc.*' (Fabric. II, 591) ist wieder hinzugesetzt bis zu dem Excerpt aus den Clementinischen Recognitionen '*Convenientibus duodecim apostolis in Hierusalem etc.*' = Fabric. II, 594 l. 7. In den Pariser Handschriften und bei Nausea gehen nur folgende Worte vorher '*Tempore quo una annorum post passionem dominicam septimana completa est, ecclesia dei Hierusalem constituta copiosissime multiplicata per Jacobum crescebat, qui a domino ordinatus est in ea episcopus. Convenientibus autem etc.*' An die vita Jacobi reiht sich sofort Cap. 7 = Fabric. II, 608, 3 die historia Simonis et Judae mit folgenden Worten: '*Atque haec de Jacobo. Cuius fratres maiores natu Simon cognominatus Chananaeus et Judas qui et Thaddaeus et Zelotes et ipsi apostoli domini nostri etc.*' Die Handschriften beginnen '*Simon itaque Cananaeus et Judas Zelotes apostoli domini nostri etc.*' Der Epilog fehlt. Lib. VII enthält die historia Matthaei, ebenfalls mit einer eignen Einleitung '*Matthaeus cognomento Levi et Alphaei filius ex publicanorum ordine fuit etc.*' (Fabricius II, 636). Die handschriftlichen Eingangsworte lauten: '*Erant itaque duo magi Zaroës et Arfaxat apud Aethiopiam, in civitate eorum magna quae dicitur Nadaber, in qua erat rex Eglyppus. Hunc igitur ludificabant hi duo magi, ut dicerent, se deos esse. Et credebat eis rex et omnis populus memoratae urbis. Et ibat opinio eorum per totam Aethiopiam, ita ut ex longinquis regionibus venirent et adorarent eos etc.*' Der Text bei Lazius erwähnt zuerst, dass Matthäus bei der Aposteltheilung Aethiopien als Provinz erhalten habe und fährt dann fort (Fabricius II, 637, l. 7) '*In quam profectus ipse, cum in civitate magna quae dicitur Naddaver moraretur, in qua rex Aeglippus sedebat, contigit ut duo magi, Zaroës et Arphaxat simul essent qui regem miris modis ludificabant, ut se deos esse remota ambiguitate crederet. Et credebat eis rex omnia, et omnis populus non solum memoratae urbis, sed ex longinquis etiam regionibus Aethiopiae veniebant quotidie ut adorarent eos.*' Die Stelle ist zugleich ein Beispiel für die Zurechtmachung des Stiles bei Lazius. Der Prolog fehlt, ebenso wie der Epilog. Vor der Geschichte von den

bezähmten Tigern ist die bei Nausea und in den Handschriften enthaltene Erzählung '*de sagitta a geniculo ducis evulsa*' ausgelassen. Lib. VIII historia Bartholomaei enthält denselben Text, der in den Handschriften einstimmig überliefert ist. Lib. IX historia Thomae beginnt mit '*Beatum Thomam cum reliquis discipulis ad officium apostolatus electum*' und bietet denselben Text wie Nausea, die Wolfenbüttler und ein Theil der Pariser Handschriften. Im Eingange, wo der überlieferte Text lautet '*Thomas autem apostolus post dominicae ascensionis gloriam Thaddaeum unum ex septuaginta discipulis ad Abgarum regem Edessenae civitatis transmisit*' befindet sich ein Einschiebsel, welches die johanneische Erzählung vom anfänglichen Unglauben des Apostels einflicht '*Qui licet resurgente domino diffidere sit visus — confirmatus in fide acceptoque spiritus sancti dono, Thaddaeum unum ex septuaginta discipulis etc.*' (Fabric. II, 688 l. 2—9). Lib. X historia Philippi enthält wieder eine biblische Einschaltung '*Philippus Petri et Andreae conterraneus etc.*' (Cap. 1, Fabricius II, 736—738, l. 2). Hieran reiht sich der überlieferte Text: '*Post ascensionem domini salvatoris beatus quidem Philippus etc.*' nur mit einigen stilistischen Aenderungen.

Der Text des Lazius ist öfters wiederabgedruckt worden. Die zweite Ausgabe ist von Johann Faber Paris 1560. 8 besorgt. Sie ist ohne Capiteleintheilung, aber mit ausführlicheren Ueberschriften zu den einzelnen 10 Büchern. Als Anhang zu den Geschichten der 12 Apostel enthält sie noch die 'gesta S. Matthiae apostoli, versa ex Hebraeo, incerto auctore' mit einem Prologe des Faber und einer praefatio des angeblichen Uebersetzers an den Abt des Euchariusklosters von Trier und die 'historia divi Marci evangelistae ex vetustissimo codice descripta, incerto auctore' [1]). Mit diesem Texte ist die theilweise aus „Abdias" geschöpfte Schrift des Benedictiners Joachim Perionius 'de rebus gestis vitisque apostolorum liber' samt der X Kal. Decemb. MDL datirten epistola des Perionius an Papst Julius III abgedruckt. Wiederholungen des Faberschen Textes sind die Kölner bei Maternus Cholinus 12° erschienenen Ausgaben. Fabricius nennt deren drei, mit den Jahreszahlen 1566, 1569, 1576. Die von mir benutzte dritte Ausgabe von 1576 ist mit einer Vorrede des Herausgebers vom 1. Sept. 1569 und einem Auszuge aus der Vorrede des Lazius versehn. Ausserdem erwähnt Fabricius (II, 400 not. a) noch eine zweite Pariser Aus-

1) Irrthümlich nennt Fabricius unter den Anhängen die vitas „des Matthäus, Marcus und Matthias".

gabe vom Jahre 1571. 8., mit den Vorreden von Lazius und Faber und den Lebensbeschreibungen des Clemens Romanus und mehrerer anderer Heiligen. Neue Abdrücke besorgten Laurentius de la Barre in seiner 'Historia Christiana veterum Patrum' Paris 1583, und Johann Albert Fabricius im zweiten Bande seines 'Codex Apocryphus Novi Testamenti' (Hamburg 1703. 8) p. 387—742 mit vorangeschickten '*Testimonia et censurae*' und zahlreichen gelehrten Noten unter dem Text. Nach dieser Ausgabe als der gangbarsten ist im Vorhergehenden und im Nachfolgenden der Abdiastext citirt [1]).

Die Herstellung der ursprünglichen Sammlung, wenn überhaupt von einer einheitlichen Sammlung die Rede sein kann, hat bei den grossen Verschiedenheiten der Ueberlieferung ihre Schwierigkeiten. Nicht blos die Bestandtheile der Sammlung, sondern auch die Recensionen der Texte weichen in den Handschriften und Drucken von einander ab. Statt des „Abdias"-Textes der virtutes Petri und Pauli findet sich häufig Pseudo-Marcellus oder Pseudo-Linus, zuweilen nur der Paulustext des Linus, zuweilen in Verbindung mit Marcellus oder Abdias-Petrus. Wo der Abdiastext des Petrus Aufnahme gefunden hat, geht gewöhnlich der Prolog '*Licet plurima*' voran, aber dieser Text ist sehr verschieden überliefert. Der eigentliche Abdiastext '*Igitur post corporeum dominicae nativitatis adventum etc.*' (= Fabricius I 402 ff.) findet sich ausser bei Lazius in den beiden Wolfenbüttler Codd. und Paris. lat. 18298. 12604 noch in Paris. lat. 5343. 3793. 5322. 3789. Genovef. Paris. H. l. 9. Dagegen beginnt der Text in cod. Paris. lat. 11750. 12606. 3778. 15437 mit dem Excerpt aus den clementinischen Recognitionen '*Surrexit quidam Simon magus*' (Fabric. II, 412 l. 9) [2]). In cod. 12606 ist dieser kürzere Text unmittelbar an den Marcellustext angeschlossen; in den andern drei genannten Handschriften folgt er auf den Prolog '*Licet plurima*': In einigen Handschriften des vollständigen Abdias-Petrus wie in Paris lat. 5322. 5343 ist der Text in zwei Bestandtheile zerlegt, die eigentlichen actus, welche bis zu den Worten

1) Von Uebersetzungen nennt Fabricius a. a. O. eine französische von einem Ungenannten, Paris 1569 und eine vlämische von Joh. de Berkelaer. Als seinen Gewährsmann hierfür citirt er 'Hendreich in pandectis Brandenburgicis'. Eine deutsche Uebersetzung erschien zu Amsterdam 1725. 8., eine andre ebenfalls anonyme (s. o. S. 41 Anm.) zu Stuttgart 1835. 12 (auf dem Titel als 2. Aufl. bezeichnet). Ueber die Uebersetzung von Borberg s. o. S. 41 flg.

2) Dieselbe Abkürzung hat in weit späterer Zeit Gottfried Henschen vorgenommen mit dem von ihm in den Acta SS. Jun. Tom. V p. 424 sqq. (unter dem Namen des Linus) gedruckten Texte. Seine Quelle ist der früher Weissenburger, jetzt Wolfenbüttler Codex.

'*Tunc et Paulus — praedicabat*' (Fabric. II, 430 l. 10) gehn, und die passio, welche mit '*Tempore igitur Neronis Caesaris*' (Fabric. II, 430 l. 11) beginnt. Die actus sind in cod. Paris. lat. 5322 am Ende (Fabric. II, 429, 1) mit einem aus Pseudo-Linus geschöpften Zusatze versehn. Die passio findet sich auch für sich allein in cod. Paris. lat. 5273 mit dem Abdias-Schluss '*celebratur in pace*'. In den andern Handschriften ist der Schluss dieser passio noch weit umfangreicher als bei Lazius, indem statt des Schlusses '*celebratur in pace*' noch ein längeres aus Pseudo-Linus geschöpftes Stück sich findet, welches die Vision des Marcellus und seinen Bericht an die Brüder enthält. So ausser Paris. lat. 5322. 5343 auch in Paris. lat. 11750. 12604. 15437. Genovef. Paris. H. l. 9.

Der Abdiastext des Paulus '*Fuit vir quidam in Hierusalem de tribu Beniamin*' (Fabricius II, 441 sqq.) findet sich bei Lazius, sowie in den Wolfenbüttler Codd., Paris lat. 18298. 12604, sonst aber äusserst selten; vollständig nur Paris. lat. 3793. In Genovef. Paris. H. l. 9 ist der Schluss abgerissen, die letzten Worte sind einer bei Abdias nicht erhaltenen Rede des Apostels entlehnt. Gewöhnlich ist Pseudo-Linus an die Stelle getreten. Nur der Anfang des Abdiastextes (bis Fabric. 429, 18), welcher die Nachrichten aus der kanonischen Apostelgeschichte bis zu dem biennium in Rom enthält, findet sich, vorgeschoben vor den Paulustext des Pseudo-Linus, in cod. Paris. lat. 5322. 5343.

Die virtutes des Andreas finden sich nur äusserst selten in den vollständigen Sammlungen der passiones. In den Wolfenbüttler Handschriften und im cod. Paris. lat. 12604 sowie bei Nausea gehen sie der passio Andreae voran; ausserdem finden sie sich öfters als selbständige Schrift unter dem Titel 'de miraculis (mirabilibus) S. Andreae'. So in den codd. Paris. lat. 17002 f. 187^{v} (am Schlusse unvollständig) 12603 f. 1^{r}. 12606 f. 158^{r}. 17007 f. 121^{r}. 16735 f. 122^{v}. 18104 f. 72^{r}, ferner in cod. Montepell. 1. T. 1 f. 179^{r}. Montep. 30 f. 227^{v}. In codd. 17002. 17007. 16735 sind sie der passio Andreae angehängt; Cod. 12606 enthält sie in einer Sammlung von Heiligenleben, in welcher auch noch eine Reihe andrer apokrypher Apostelgeschichten, passio Philippi, Jacobi Minoris, Petri et Pauli [Marcellustext], actus Petri [= Fabr. II, 411 sqq.], passio Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Judae, Thomae zerstreut sind. Auch die beiden Codd. von Montpellier sind Sammelcodices, welche Heiligenleben enthalten [1]). Ueberall geht folgender Prolog voran:

1) Einige Fragmente der 'miracula Andreae' („Abdias" cap. 3. 14. 15) finden sich hinter der passio auch in cod. Casin. 146 f. 9 (Bibl. Casin. III, 1 p. 295 sqq.).

'Inclita sanctorum apostolorum tropaea nullum credo latere fidelium, quia quaedam exinde evangelica dogmata docent, quaedam apostolici actus narrant. De quibusdam vero exstant libri, in quibus proprie actiones eorum denotantur. De plerisque enim nihil aliud nisi passionum scripta suscipimus. Nam repperi librum de virtutibus sancti Andreae apostoli, qui propter nimiam verbositatem a nonnullis apocryphus dicebatur. De quo placuit ut retractatis enucleatisque tantum virtutibus, praetermissis his quae fastidium generabant uno tantum parvo volumine admiranda miracula clauderentur, quod et legentibus praestaret gratiam et detrahentium auferret invidiam, quia inviolatam fidem non exigit multitudo verbositatis sed integritas rationis et puritas mentis'.

An diesen Prolog reiht sich sofort der Text *'Igitur post illum dominicae ascensionis nobilem gloriosumque triumphum'* = Fabric. II, 457 l. 8 (also ohne die bei Fabricius als cap. 1 abgedruckten neutestamentlichen Nachrichten). Aber auch sonst weicht der Text von dem gedruckten Abdiastexte stark ab. Insbesondere ist die Passion des Apostels in der Schrift de virtutibus Andreae weit kürzer erzählt als dort Dieselbe enthält nur ein ganz kurzes Excerpt aus der passio Andreae, auf welche ausdrücklich Bezug genommen wird.

Nach den Worten *'novissime autem se signans et ipse discessit'* (= Fabricius II, 507, letzte Zeile) lesen wir nämlich folgendes:

'Maximilla cum primum invenisset locum statim veniebat ad sanctum apostolum et suscipiens verbum dei regrediebatur in domum suam. [c. 36:] *Post haec comprehensus beatus apostolus ab Aegea proconsule positusque in carcere, ad quem omnes conveniebant ut audirent verbum salutis. At ille non cessabat praedicare nocte ac die verbum dei. Paucis vero diebus interpositis eductus de carcere et gravissime caesus cruci suspensus est, in qua cum per triduum vivens penderet, non cessabat praedicare deum salvatorem, donec tertia die populis flentibus spiritum exhalaret, quod lectio passionis eius plenissime declarat. Cuius beatum corpus Maximilla accipiens conditum aromatibus recondidit in sepulcro assidue super illud deprecans deum ut et eius beatus apostolus memor esset exorans.* [c. 37:] *De quo sepulcro manna in modum farinae et oleum cum odore suavissimo defluit, a quo quae sit anni praesentis fertilitas incolis regionis ostenditur. Si exiguum profluit, exiguum terra exhibet fructum. Si vero copiose processerit, magna fructuum opulentia ministratur. Nam ferunt hoc oleum usque ad medium basilicae sacrae decurrere, sicut in primo*

miraculorum scripsimus libro. Passionis quoque eius ita ordinem persecuti non sumus quia valde utiliter et eleganter a quodam repperimus fuisse conscriptum'.

Hieran reiht sich zuletzt folgender Epilog:

'*Haec sunt quae de virtutibus beati Andreae apostoli praesumpsi indignus ore sermone rusticus pravus conscientia propalare, deprecans eius misericordiam, ut sicut in illius natali processi ex matris utero ita ipsius obtentu eruar ab inferno, et sicut in die passionis eius sumpsi vitae huius exordium, ita me sibi proprium ascire dignetur alumnum. Et quia de maioribus meritis revocat nos pars magna facinoris, hoc tantum temerarius praesumo petere, ut cum ille post iudicium dominico corpori conformatus refulget in gloria, saltem obtineat pro immensis criminibus mihi vel veniam non negandam*'.

Ruinart hat in seiner Ausgabe des Gregor von Tours (p. 1261 sq.) diese Schrift unter den 'operibus Gregorio attributis' aufgeführt, auf Grund der Bezeichnung in einem 'cod. manuscr. S. Germani a Pratis' (d. h. Paris. lat. 12603). Abgedruckt bei ihm findet sich der Prolog '*Inclita sanctorum*', das Verzeichnis der 'capitula', endlich der von Abdias abweichende Text der Schlusscapitel von '*post haec comprehensus*' an und der Epilog '*haec sunt tamen quae de virtutibus*'. Wie Usener zuerst bemerkt hat, geht das Citat „aus dem ersten Buche miraculorum" auf die Schrift Gregors 'de gloria martyrum' lib. I c. 31 p. 754 Ruinart [1]). Gregor von Tours ist also wirklich Verfasser dieser Redaction und ist geboren am 30. November, dem Gedächtnistage des Apostels Andreas. Die Vermuthung liegt nahe, dass die ganze Sammlung in der Gestalt, wie sie in den Wolfenbüttler Handschriften vorliegt, von Gregor von Tours herrühre. Indessen scheint sich aus der handschriftlichen Ueberlieferung ein andrer Sachverhalt zu ergeben. Das Buch 'de miraculis' oder 'de virtutibus beati Andreae' findet

1) '*Andreas apostolus magnum miraculum in die solemnitatis suae profert, hoc est manna in modum farinae vel oleum cum odore nectareo, quod de tumulo eius exundat. Per id enim quae sit fertilitas anni sequentis ostenditur. Si exiguum profluxerit, exiguum terra profert fructum; si vero copiosum, magnum arva proventum fructuum habere significat. Nam ferunt in aliquibus annis in tantum a tumulo oleum exundare, ut usque ad medium basilicae profluat rivus ille. Haec autem aguntur apud provinciam Achaiam in civitate Patras, in qua beatus apostolus . . . praesentem vitam gloriosa morte finivit. Tamen cum oleum defluxerit, tantum odorem naribus praestat, ut putes ibi multorum aromatum sparsam esse congeriem, quod non sine miraculo ac beneficio habetur in populis*' etc.

sich als besondre Schrift in codd. Paris. lat. 12603 und 17007, beidemale ausdrücklich unter dem Namen Gregors. In cod. 12603 f. 1 finden sich zuerst die '*capitula libri miraculorum beati Andreae apostoli*' verzeichnet, dann folgt '*Praefatio Gregorii episcopi Turonensis in libro miraculorum beati Andreae apostoli. Inclita sanctorum etc.*' Auf die Vorrede folgt der Text '*Igitur post illum etc.*' und der Epilog '*haec sunt quae de virtutibus etc.*' Am Schlusse steht fol. 19ᵛ '*Finit Gregorii Turonensis episcopi liber de virtutibus et miraculis beati Andreae apostoli*'. In cod. 17007 f. 121ʳ finden sich zuerst ohne Bezeichnung des Verfassers die miracula Andreae mit Prolog und Epilog; am Schlusse aber folgt die Notiz '*Explicit de miraculis sancti Andreae apostoli Gregorius Turonensis*'.

Was nun aber das Verhältnis der Schrift des Gregor von Tours zu dem gedruckten Abdias-Texte (Fabricius II, 456 sqq.) betrifft, so ist bereits bemerkt, dass namentlich die Geschichte der Passion des Apostels dort weit kürzer erzählt ist als hier. Während Gregor nichts als ein kurzes Excerpt der 'Passio Andreae' und darauf einen Bericht von dem Wunder an des Apostels Grabe gibt, enthält der Text bei Lazius (Cap. 39 zu Ende bis Cap. 42) eine offenbar aus alter Quelle geschöpfte, weit ausführlichere Darstellung = Fabricius II, 507 lin. extr. — 515, welche mit der einen der noch erhaltenen beiden Recensionen der passio ('*conversante et docente*') wesentlich identisch ist. Prolog und Epilog fehlen ebenso wie das Wunder am Grabe des Andreas. Da auch sonst beide Texte vielfach von einander abweichen, so liegt es nahe, den Text bei Lazius für das von Gregor bearbeitete Original zu nehmen, und auf ihn zu beziehn, was Gregor über die '*nimia verbositas*' des von ihm bearbeiteten 'liber de virtutibus S. Andreae apostoli' bemerkt. Wenigstens unterscheidet Gregor sehr bestimmt zwischen jener von Vielen für apokryph gehaltenen Schrift und dem Buche über des Apostels Passion, welches er als '*valde utiliter et eleganter conscriptus*' bezeichnet. Das Buch de virtutibus beschränkte sich aber offenbar nicht auf die Erzählung der Passion, sondern war weit umfassender angelegt, und enthielt viele Dinge '*quae fastidium generabant*'. Alles dies passt sehr gut auf den Text bei Lazius. Jedenfalls war das Buch aus den gnostischen Acten geschöpft und enthielt noch zahlreiche gnostische Spuren.

Verschiedene Recensionen existirten ferner von den 'virtutes Johannis'. Neben dem eigentlichen Abdias-Texte lief als selbständige Schrift noch der in zahlreichen Handschriften (in Paris allein etwa 30, in Monte Cassino 9 u. s. w.) erhaltene Pseudo-Melito um, mit oder ohne den Brief '*Melito servus Christi episcopus Laodiciae etc.*' Der eigentliche

Text beginnt überall '*Secundam post Neronem persecutionem Christianorum Domitianus exercuit*'. Derselbe erzählt im Eingange kurz die Verbannung des Apostels nach Patmos, seine Rückberufung nach Domitians Tode und die Erweckung der Drusiana. Von den Worten '*altera autem die Craton philosophus*' (= Fabricius II, 587 l. 20 vgl. III, 607 l. 23) an bis beinahe zum Schlusse stimmen beide Texte wörtlich überein. Dagegen ist die Abschiedsrede (Fabricius II, 582 l. 3 III, 621 l. 28) und die daran sich anreihende Geschichte von dem Abscheiden des Apostels weit kürzer gehalten, und erscheint ebenso wie die Geschichte von Drusiana als blosses Excerpt. Uebrigens variiren auch die Melitotexte sehr. Einige Handschriften lassen die beiden Reden '*Fratres et conservi mei*' und '*Invitatus ad convivium tuum*' oder eine von beiden weg. Neben dem gewöhnlichen Melito existirt auch ein interpolirter Text, der namentlich das Oelmartyrium des Apostels zu Rom ante portam latinam erzählt. So in cod. Paris. lat. 5322 und Cod. Casin. 101 f. 405. Der Melito ist wiederholt als Ineditum gedruckt worden [1]; zuerst von Franz Maria Florentini in seiner Ausgabe des Martyrologium Hieronymianum (Vetustius occid. eccl. Martyrolog. Luccae 1668 p. 130 sqq.), sodann von G. Heine, Bibliotheca anecdotorum Lips. 1848 I p. 108 sqq. Der interpolirte Melitotext ist zuerst gedruckt bei Boninus Mombritius im Legendarium (Sanctuarium) Mailand 1474; das zweite Mal (wieder als angebliches Ineditum) in der Bibliotheca Casinensis T. II 1875 florileg. p. 66 sqq. Den Text Florentini's hat Fabricius Codex apocr. T. III p. 604 sqq. wieder abdrucken lassen. Eine neue kritische Ausgabe des Abdias-Johannes ebenso wie des Melito hat Prof. Max Bonnet vorbereitet. In den Handschriften der passiones apostolorum ist statt des Abdiastextes meist Melito aufgenommen. Der Abdiastext steht vollständig in den codd. Guelferbyt. und cod. Paris. lat. 12604. In dem Drucke bei Nausea und in cod. Paris. lat. 18298 ist am Schlusse (Abschiedsrede und assumptio von Fabricius II, 582, 3 an) Melito an die Stelle von Abdias getreten. In Paris. lat. 5308, welcher hinter Melito die 'miracula' bietet, geht der Text nur bis '*cum fratribus laetus exegit*' = Fabric. II, 557, 19, also bis zu der Stelle, von wo die wörtliche Uebereinstimmung beider Texte beginnt. Ein interpolirter Abdiastext (mit dem römischen Oelmartyrium) findet sich in cod. Paris. lat. 5287. Derselbe enthält nur den Anfang bis Fabricius II, 536, 9.

1) Benutzt ist derselbe schon früher von Joachim Perionius, de rebus gestis et vitis apostolorum. Ich benutze den Kölner Druck von 1576 (hinter der Ausgabe des Abdias). Vgl. daselbst p. 502 sqq. die Geschichte von der „Wittwe" Drusiana.

Die handschriftliche Bezeichnung des Abdias-Johannes ist 'virtutes' oder 'miracula beati Johannis apostoli et evangelistae'; bei Melito wechselt die Ueberschrift zwischen 'passio' und 'assumptio S. Johannis'. Das nähere Textverhältnis muss einer besondern Untersuchung vorbehalten bleiben.

Verschiedene Texte sind noch von der passio Andreae, passio Thomae; verschiedene Recensionen desselben Textes von der passio Jacobi fratris domini, passio Philippi, passio Matthaei, passio Simonis et Judae erhalten.

Die passio Andreae trägt in der einen Fassung die Form eines Briefes der Presbyter und Diakonen Achajas an sämmtliche christliche Gemeinden „im Osten und Westen, Norden und Süden". Dieselbe ist griechisch in einer längeren und einer kürzeren Gestalt erhalten; die längere in den codd. Paris. graec. 881 saec. XI f. 289—291 und Coislin. 121 anno 1343 scriptus, f. 37—41, aus denen sie Tischendorf (acta app. apocr. p. 105—131) edirt hat; die kürzere in cod. Barocc. 180, herausgegeben von Woog (Presbyterorum et diaconorum Achaiae de martyrio S. Andreae apostoli epistola encyclica. Graece nunc primum ed. Lipsiae 1749. 8). Lateinisch ist sie wiederholt gedruckt: zuerst bei Boninus Mombritius im ersten Tomus seines Legendarium f. 55 [1]) dann bei Nausea a. a. O. f. XXIII^v— XXVI^r Der Text des Mombritius ist wieder abgedruckt bei Aloys Lipomanus in den Vitae Sanctorum (Rom. 1551—60. 4. T. I P. I p. 367), Laurentius Surius (Acta SS. Novembr. Colon. 1617 p. 653) und Andreas du Saussay (am Ende seines Werkes 'de gloria S. Andreae' Paris 1656). Handschriftlich findet sich die Schrift in zahlreichen Pariser Codd., darunter auch in vollständigen Sammlungen der passiones apostolorum. Gegen Ende hin bieten die Codd. verschiedene Fassungen. Die Verschiedenheiten beziehn sich namentlich auf den kurzen Abschnitt, der von Maximilla, dem Ende des Aegeas und von seinem Bruder Stratokles handelt. Die ausführlichste Fassung des gedruckten Textes findet sich in codd. Paris. lat. 13773. 12601. 5273. 14364. 5365; eine kurze, die nichts von Maximilla, dem Ende des Aegeas, Stratokles enthält, in codd. Paris. lat. 5327. 17002. 12602. 11748. 5274. 3851 A; S. Genovef. H. l. 7; dazu Texte, welche eine kurze Erzählung von Maximilla u. s. w. enthalten, wie Paris. lat. 17007. 11750. 15436. 16735. 5277. S. Genovef. Paris. H. l. 10. Montepell. 1, oder nur des Stratokles oder des Aegeas, aber nicht der Maximilla gedenken, wie Paris. lat. 9737. 5308. 5302. S. Genovef. Paris. H. l. 3. Am Schlusse unvollständig sind codd. Paris. lat. 3793.

1) Benutzt ist der lateinische Text dieser Recension schon 1550 bei Joachim Perionius, 'de rebus gestis et vitis apostolorum'. Ausgabe von 1576 p. 474 sqq.

5273. — Der Text dieser Recension beginnt mit '*Passionem sancti apostoli Andreae quam oculis nostris vidimus omnes presbyteri et diacones ecclesiarum Achaiae scribimus universis ecclesiis quae sunt in Oriente et Occidente et Meridiano et Septentrione in Christi nomine constitutis. Pax vobis et universis qui credunt unum deum in trinitate perfectum, verum Patrem ingenitum, verum Filium unigenitum, verum spiritum sanctum procedentem ex Patre in Filio permanentem ut ostendatur unus Spiritus esse in Patre et Filio: et hoc esse unigenitum filium quod est et ille qui genuit. Hanc fidem didicimus a sancto Andrea, apostolo domini nostri Jesu Christi: cuius passionem quam coram positi vidimus, prout possumus explicamus*'. Hierauf folgt der Text '*Proconsul itaque Aegeas Patras civitatem ingressus etc.*' Die Schlussworte sind '*qui vult omnes salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Ipsi gloria in saecula saeculorum. amen*' [1]).

Weit kürzer ist die zweite Fassung der passio Andreae. Dieselbe trägt gar nicht den Charakter eines Sendschreibens, und kennt statt des ganzen langen Verhörs, das die erste Recension bietet, nur eine einzige Frage und Antwort, worauf alsbald die Gefangensetzung des Apostels folgt. Der Text beginnt mit folgenden Worten '*Conversante et docente et praedicante verbum dei beato Andrea apostolo apud Achaiam comprehensus est ab Aegea proconsule in civitate Patras. Aegeas proconsul dixit ad eum: Tu es Andreas qui destruis templa deorum et persuades hominibus superstitiosam sectam quae nuper a vobis inventa est colere. Andreas respondit: Ego sum qui praedico etc.*' = Fabric. II, 508, 10. Von hier an stimmt der Text mit dem von Lazius aufgenommenen überein. Die Schlussworte lauten (= Fabric. II, 515, 11' — — *famulum eius. Martyrizatur autem venerabilis S. Andreas apostolus apud Achaiam in civitate Patras sub Aegea proconsule sub die II kl. Decembris. Regnante domino Jesu Christo cui honor et gloria in saecula saeculorum. amen*'. Dieser Text findet sich in den beiden Wolfenbüttler Codd., ferner in Paris. lat. 18298 und 12604. Ausserdem auch in Paris. lat. 12603, wo aber der Eingang des andern Textes '*Passionem sancti apostoli Andreae — explicamus*' vorgeschoben ist. — Mischtexte finden sich codd. Paris. lat. 13760 und 11752. — Die beiden Texte stellen zwei völlig unabhängige Bearbeitungen eines gemeinsamen griechischen Originals, der alten gnostischen περίοδοι 'Ανδρέου dar. Der Brief der Presbyter und

1) Dieselbe Passion findet sich auch in codd. Casin. 110. 139. 141. 145. 146. In welcher Fassung der Schluss in diesen codd. erhalten ist, geht aus den Mittheilungen der Bibl. Casin. nicht hervor.

Diakonen Achajas ist Uebersetzung der schon im Griechischen als selbständiges Stück umlaufenden katholischen Bearbeitung des Martyriums Andreae; aber auch die andre Passion ist aus dem Griechischen übersetzt. Sie findet sich griechisch in codd. Paris. gr. 1539. 770. In cod. 1539 lauten die Eingangsworte Διδάσκοντος τοῦ Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου ἐν Πάτραις τῆς Ἀχαΐας, in cod. 770: Τοῦ μακαριωτάτου ἀποστόλου Ἀνδρέου διαλεγομένου τοῖς ἀδελφοῖς δι' ὅλης τῆς νυκτός... ὀρθρίσας ὁ Ἐγεάτης... Ueber das Verhältnis dieser beiden Texte zu einander und beider zu dem lateinischen 'Conversante et docente' kann ich zur Zeit nicht urtheilen. Die zweite Recension steht, wie die Textgestalt bei Lazius zeigt, in engem Zusammenhange mit den 'virtutes', wenigstens mit demjenigen Theile derselben, der die Thaten des Apostels in Achaja behandelt. Jene 'virtutes' sind eine katholische Bearbeitung der ganzen περίοδοι. Aus diesen ist die zweite Recension einfach herausgelöst, und um als selbständige Schrift umlaufen zu können, mit dem neuen Eingange versehn, bei dessen Composition die längere Passion bereits benutzt ist (vgl. p. 106, 11 Tischend.). Diese längere Bearbeitung lief also bereits um, als die kürzere aus den περίοδοι, beziehungsweise aus den 'virtutes' herausgeschnitten wurde. In ihr bildet das lange Verhör den Hauptbestandtheil, während das eigentliche Martyrium stark verkürzt ist.

Die Geschichten des Thomas sind in zwei Bearbeitungen vorhanden, von denen die erste handschriftlich gewöhnlich *'de miraculis beati Thomae apostoli'* [*'vel qualiter ad martyrii coronam deo tribuente pervenerit'*, Zusatz in codd. Guelferbyt. Paris. lat. 5304], die zweite als *'passio sancti Thomae apostoli'* bezeichnet wird. Die erste Schrift ist die bei Nausea und Lazius abgedruckte. Sie beginnt *'Beatum Thomam cum reliquis discipulis ad officium apostolatus electum ipsumque a domino Didymum quod interpretatur geminus vocitatum fides evangelica narrat. Qui post gloriam dominicae ascensionis Thaddaeum unum ex septuaginta duobus discipulis etc.'* = Fabric. II, 688, 9. Der Schluss lautet *'— — itaque ubi suspendit illa puero statim sanatus est puer et factum est gaudium magnum inter fratres'* = Fabric. II, 736, 8 [Lazius setzt noch hinzu *'super conversione regis — saecula amen'*]. Diese Bearbeitung findet sich in den beiden Wolfenbüttler Codd., in Paris. lat. 12604 (mit der Schlussbemerkung fol. 60r *'Explicit passio sci thome apti.'*) 12602. 12606. 5304. 11624. 5302. 14364. 5365. 5301 (fol. 279v mit der Ueberschrift 'passio', am Schlusse fol. 293r nach *inter fratres* folgt der Schluss der zweiten Redaction (*'Praestantur — amen'*). Die zweite Bearbeitung

beginnt: '*Cum apostolus Thomas qui et Didymus esset apud Caesaream, apparuit ei dominus Jesus Christus et ait ad eum Rex Indorum Gundaforus nomine misit praepositum suum ad Syriam*'. Dieser Text ist bisher nur bei Boninus Mombritius im Sanctuarium T. II fol. 333 gedruckt, aber schon von Ordericus Vitalis im zweiten Buche seiner 'historia ecclesiastica' (bei Andreas Duchesne Scriptores Normann. Paris. 1619 p. 410 sqq., auch bei Migne Patr. lat. T. 188 col. 158 sqq.) excerpirt[1]). Der Druck bei Mombritius ist mir leider nicht zugänglich gewesen; dagegen konnte ich durch die Güte des Herrn Prof. Max Bonnet eine vollständige Abschrift des Textes in cod. Paris. lat. 18298, nebst der Collation von Paris. lat. 17002. 9737. S. Genovef. H. l. 9. Montepell. (Bibl. schol. medicorum) 55 (Bouhier B 8) und 30 (Bouhier A 24) benutzen. Eine Vergleichung beider Texte zeigt alsbald, dass beide bis zu den ersten Zeilen des dreizehnten Capitels des Abdiastextes (= Fabricius 713, 12) völlig unabhängig von einander sind. Der Verfasser des Textes bei Lazius und Nausea, der '*miracula Thomae*', bezeichnet sich in der Einleitung als Bearbeiter einer älteren Schrift, in welcher die Reise des Thomas nach Indien und seine dortigen Thaten geschildert werden (= Fabricius II, 689, 2). Dieselbe ist keine andre, als die alten gnostischen περίοδοι Θωμᾶ, wahrscheinlich aber nicht im griechischen Original, sondern in lateinischer Uebersetzung. Aus derselben Quelle ist auch der Text der andern Bearbeitung, der 'passio Thomae' geflossen. Die Geschichten, welche in den ersten 29 Sectionen des Tischendorf'schen Textes enthalten sind (p. 190—216 Tischend.) sind in beiden Texten wesentlich vollständig erhalten. Der Text der passio ist hier meistentheils weit ausführlicher als der der 'miracula', aber mit eigenthümlichen Zusätzen versehn, wie namentlich in der Erzählung von dem königlichen Brautpaar zu Andrapolis. Von sect. 30 an geben die miracula noch zahlreiche Excerpte des gnostischen Textes, von denen die passio nichts weiss. Letztere schliesst die Bekehrungsgeschichte des Königs Gundaforus und seines Bruders Gad mit einer langen Predigt des Apostels, welche ein sehr ausführliches Bekenntnis zur Dreieinigkeitslehre und in demselben zahlreiche Beziehungen auf das „athanasianische" Symbolum und auf die augustinische Trinitätslehre enthält. Dann geht sie mit Weglassung alles dazwischenliegenden sofort zur Bekehrung der Mygdonia, der Gattin des Charisius über. Der Anlass derselben wird aber ganz abweichend von den miracula, mit denen alle

1) Benutzt ist derselbe bei Joachim Perionius 'de rebus gestis et vitis apostolorum', in der vita Thomae p. 548 sqq. der Kölner Ausgabe von 1576.

übrigen Texte der περίοδοι übereinstimmen, erzählt, und auch sonst Einiges eingewoben, von dem keiner der andern Texte etwas weiss. Die wörtliche Uebereinstimmung mit den miracula, welche mit den Worten '*et statim rex iussit Thomam adduci*' (Fabricius 713, 12) beginnt, reicht bis zum Schlusse der Geschichte von dem Sturze der Götzenbilder im Sonnentempel '*sed maior pars populi cum apostolo erat*' (= Fabricius 718, 8). In diesem Abschnitte finden sich zwei Erzählungen, die den Lateinern eigenthümlich sind, die Geschichte vom Badeofen und vom Sonnentempel. Am Schlusse gehen beide Texte wieder weit auseinander. Während nämlich die 'miracula' trotz der Worte '*Pontifex autem caedebat apostolum*' (= Fabricius 718, 5) den Apostel nicht sterben lassen, schliesst die passio hier mit dem Tode des Apostels durchs Schwert, eine Nachricht, welche die 'miracula' auch weiter unten im Widerspruch mit ihrer eignen spätern Erzählung von der Spiessung des Thomas voraussetzen (= Fabricius 730, 26). Von dem Punkte an, wo die wörtliche Uebereinstimmung beider Texte aufhört, excerpiren die miracula wieder die ältere gnostische Quelle. Hiernach kann es nicht zweifelhaft sein, dass die 'passio' früher als die 'miracula' entstanden und von dem Verfasser der letzteren neben seiner älteren Quelle, den gnostischen περίοδοι benutzt ist. In der 'passio' fehlt Alles, was die 'miracula' vom Ende des 16. Kapitels bei „Abdias" (= Fabricius II, 718, 8) bis zum Schlusse bieten. Dafür folgt ein kurzer Bericht des Martyriums und die ausführliche Erzählung von der Translation der Gebeine des Apostels nach Edessa, bei welcher Gelegenheit auch der edessenischen Abgarsage gedacht wird.

Nach '*resolutum est*' = Fabric. II, 718, 3 fährt dieser Text folgendermassen fort: '*Tunc omnes sacerdotes mugitum levaverunt. Pontifex autem templi elevans gladium transverberavit apostolum dicens: Ego vindicabo iniurias dei mei. Rex autem fugit cum Caritio. Facta est enim dissensio. Maior enim pars populi clamabat pro apostolo, ut ipsum pontificem qui eum percussit quaererent, ut vivus incenderetur. Corpus autem apostoli cum honore apostolico cum laudibus et cum hymnis transtulerunt ad ecclesiam, condientes cum aromatibus pretiosis corpus eius. Et fiebant signa magna et prodigia in loco ubi positum erat. Nam et daemoniosi liberabantur et omnes aegritudines curabantur. Denique supplicantes Syri ab Alexandro imperatore Romano veniente victore de Persidis proelio Xerxen rege devicto, impetrarunt hoc, ut mitteret ad reges Indorum et redderent defunctum civibus. Sicque factum est ut translatum esset de India corpus apostoli et positum in civi-*

Edessa in locello argenteo quod pendet ex catenis argenteis. qua civitate nullus haereticus potest vivere, nullus Judaeus, llus idolorum cultor. Sed nec barbari eam aliquando invadere ruerunt, ex quo Abgarus rex eiusdem civitatis meruit epistolam ptam manu salvatoris accipere. Hanc denique epistolam scriptam nu salvatoris legit infans baptizatus stans super portam civitatis. quando gens aliqua venerit contra civitatem, eadem die qua lecta rit aut placantur barbari aut fugantur eliminati tam manu salvtoris scriptis quam orationibus sancti Thomae apostoli sive Didymi i latus domini contingens dixit Tu es deus meus et dominus us. Cui agamus omnes gratias credentes nos per hanc gratiarum tionem tam indulgentiam consequi peccatorum quam etiam ad ostolorum gaudia pervenire ipso praestante domino nostro Jesu Christo qui vivit et regnat [cum Patre et Spiritu Sancto] in saecula saeculorum. amen.' Dieser Text findet sich in den codd. Paris. lat. 18298. 17002. 17007. 16735. 9737. 9739 (verkürzter Text) 5308. 5273. 5274 (am Schlusse abgerissen). 5277. 5278. 12611. 11750 (aber der Schluss mit Nausea fol. 99ᵛ — — *inter fratres — amen*). Genovef. Paris. H. l. 3. H. l. 7. H. l. 9. H. l. 10. Montpell. (Bibl. Schol. Med.) 1. 55. 30. Casin. 110. 117. 139. 141. 144. 145. 146 (fragmentarisch auch vier dem cod. 94 angehängte Blätter) u. ö.

Die passio Jacobi fratris Domini ist in einer längern und mehreren kürzern Redactionen verbreitet. Die längere findet sich bei Nausea fol. LVII sqq., in den beiden Wolfenbüttler Codd., endlich in codd. Paris. lat. 18298 und 12604. Sie beginnt '*Tempore illo quo una annorum post passionem dominicam septimana completa est, ecclesia dei Hierusalem constituta copiosissime multiplicata crescebat per Jacobum qui a domino ordinatus est episcopus. Convenientibus autem duodecim apostolis etc.*' = Fabric. II, 594, 7. Der Schluss '— — *regnat in cuncta saecula saeculorum. amen*' = Fabric. II, 608, 2. Drei kürzere Recensionen haben den Schluss mit einander gemein (vgl. Fabric. II, 607, 3): '*Tunc iratus quidam ex Pharisaeis perticam fullonis arripuit et dedit fortiter in capite eius et eiecit cerebrum eius. — — In quo loco colitur ex eo passio eius usque in hodiernum diem — — amen*'. Der Anfang ist verschieden. Der kürzeste Text beginnt '*Jacobo apostolo praesidente cathedrae ecclesiae Hierosolymorum orta est perturbatio Judaeorum scribarum et Pharisaeorum*' = Fabric. II, 603, 1 (aber das '*praesidente*' weist auf Fabric. II, 594, 9 zurück). So Paris. lat. 5274. 9737. 5322. 11624. 12611. Genovef. Paris. H. l. 10. Montep. 55. Eine dritte Redaction beginnt

mit '*Tempore illo suscepit ecclesiam Hierosolymorum frater domini Jacobus*' = Fabric. II, 598, 3. So Paris. lat. 11750. 5310. 5278. 3789. S. Genovef. Paris. H. l. 3. Genovef. Paris. H. l. 9. Noch etwas früher beginnt die vierte Recension '*In illo tempore Judaei postquam Paulus ad Caesarem quem appellaverat a Festo praeside missus est etc.*' = Fabric. II, 596, 22. So Paris. lat. 5283. Allen Dreien ist also gemeinsam, dass sie den Abschnitt aus den Clementinischen Recognitionen nicht enthalten. Eine fünfte Recension ist in verschiedenen Codd. von Monte Cassino aufbewahrt. Dieselbe schiebt die Erzählung der Kirchengeschichte des Eusebios (im Texte Rufins) '*Jacobum qui et dicebatur frater domini*' . . . . '*apostolorum episcopum statuunt*' (= Eus. h. e. II, 1, 2 u. 3) voran und fährt dann fort '*exploratius tamen de eo Hegesippus*' (= Fabricius II, 597, 15). So in cod. Casin. 145 p. 435. 146 p. 667. In beiden Codd. lautet der Schluss übereinstimmend mit der längeren Recension (= Fabricius II, 608, 2). In cod. Casin. 110, welcher p. 537 den gleichen Eingang bietet, lauten die Schlussworte '. . . *martyrio consummatus est* (= Fabric. II, 607, 6). *Cumque populi vellent eos comprehendere, qui haec fecerunt fuga elapsi sunt. Populi autem cum omni diligentia et honore sepelierunt eum ibi iuxta templum credentes Christum filium dei vivi. In quo loco colitur sancta passio eius usque in hodiernum diem; ad laudem et gloriam domini nostri Jesu Christi*' (vgl. Bibl. Casin. III, 1, 20. 291. 299).

Die passio Philippi existirt in drei Recensionen. Bei Nausea, in den Handschriften der Passionensammlung und in zahlreichen andern Handschriften (so in sämmtlichen Parisern und denen von Montpellier) hat sie den Anfang '*Post ascensionem domini nostri salvatoris beatus quidem Philippus per annos viginti*' (= Fabricius II, 738, 3). Dagegen findet sich in einem nicht näher bezeichneten handschriftlichen Legendarium, welches Baronius benutzte, ferner in den codd. Casin. 117 f. 384. 145 f. 437. 146 f. 670 und vielleicht auch anderwärts ein Prolog vorausgeschickt mit den Anfangsworten '*Cum in ipsis initiis absque ullo obstaculo evangelii sermo usquequaque percurreret*' und den Schlussworten '*cum confessione veniebant*'. Hieran reiht sich als Anfang der eigentlichen passio: '*Cum igitur sancti apostoli domini et salvatoris nostri ceterique discipuli ad praedicandum verbum dei per singulas quascunque orbis terrae dividerentur provincias, Philippus apostolus domini Jesu Christi post ascensionem salvatoris per annos viginti etc.*' (= Fabricius II, 738, 3). Der Schluss lautet (= Fabricius 742, 14): '*orante apostolo Philippo omnibus qui credunt regnum*

Patris et Filii et Spiritus Sancti in saecula saeculorum amen'. Dieser Text findet sich sammt dem Prologe in den Actis SS. Maii T. I p. 11 sq. gedruckt. Eine dritte Recension lässt den Prolog weg und beginnt mit '*cum sancti apostoli domini*'. So cod. Casin. 110 f. 538 und „die meisten" in den Actis SS. benutzten nicht näher bezeichneten Handschriften.

Die passio Bartholomaei existirt nur in einer Recension. Doch findet sich in einigen Handschriften wie in Paris. lat. 11753 f. 119r dem eigentlichen Texte der passio: '*Indiae tres esse apud historiographos*' ein „Prolog" vorausgeschickt, welcher aus einer noch zu besprechenden Schrift 'breviarium apostolorum' entnommen ist. Derselbe lautet: '*Bartholomaeus apostolus nomen ex Syra lingua suscepit et interpretatur filius suspendentis aquam. Lycaoniam praedicavit. Ad ultimum quoque in Albano maioris Armeniae urbe vivens a barbaris decoriatus est atque iussu regis Astriagis decollatus sicque terrae conditus nono Kalendas Septembres*'. Einen Text mit diesem Prolog muss Stephan Prätorius in der S. 121 angeführten Schrift benutzt haben.

Der passio Matthaei ist in einer Reihe von Handschriften folgender Prolog vorangeschickt, dessen vollständige Mittheilung ich ebenso wie vieles Andre der Güte des Herrn Prof. Bonnet verdanke. Derselbe lautet:

'*Quoniam deo cura est de hominibus, et plus animarum eorum curam gerit quam corporum, plerumque accidit ut laetitia corporalis, cum sit temporalis et in lubrico posita, et magis desinendo incipiat quam manendo aeternam animae tribulationem infligat. Ex ipsa enim universa peccata nascuntur. Et ideo dixi, deum nostrum plus animarum curam gerere quam corporum, dum aliquo casu natas tristitias temporales quae corporibus sunt molestae permittit immorari, quoniam ex ipsis aeterna gaudia oriuntur. Cura ergo, ut inchoavimus loqui, deo nostro [de hominibus] magna est et maioribus morbis maiora genera medicinae procurat. Erant itaque duo magi etc.*'

Am Schlusse findet sich häufig folgender Epilog:

'*Zaroës autem et Arfaxat, illi duo magi, ab ea hora qua suscitavit apostolus Matthaeus in nomine domini nostri Jesu Christi filium regis mortuum, fugientes ab Aethiopia in Persidem devoluti sunt regionem, nihilominus illic peiora facientes. Sed* ***sicuti praefati sumus*** *quia deo cura est de hominibus et homo illi est carum animal, si seipsum non vilem facit negligendo, missi sunt ad Per-*

sidem sancti apostoli Judas Zelotes et Simon Chananaeus, qui qualiter cum eis conflixerint et superaverint in dei nomine, sequens libellus ostendit.'

Das Textverhältnis ist folgendes. Der Epilog, aber nicht der Prolog steht bei Nausea und in codd. Casin. 101. 142. 147. Dagegen bieten sämmtliche übrige Handschriften, in denen sich der Epilog findet, auch den Prolog: so codd. Paris. lat. 18298 (die Doxologie '*qui cum Patre — saeculorum*' ist hier hinter den Epilog gesetzt) 11750. 17002. 11748. 9737. 5296 D. 5308. 15437. 5273. 17006. 5278. 14364. 11753. Genovef. Paris. H. l. 3. H. l. 9. H. l. 10. Montep. 1. 55. Casin. 148. In cod. Paris. 5274, welcher ebenfalls den Epilog bietet, ist der Anfang abgerissen, der Text beginnt hier fol. 34r '*nos duodecim discipuli eius*' (= Fabric. II, 641, 14). Auch in Montep. 30 ist der Anfang abgerissen. Der Prolog findet sich ferner auch in mehreren Handschriften, die den Epilog weglassen: so codd. Paris. lat. 5339. 12602. 12606. 9739. 5301. 3789. Beide Stücke, Prolog und Epilog fehlen in dem Texte des Lazius, in beiden Wolfenbüttler Codd. und in Paris. lat. 12604. Indessen setzen auch diese Texte das ursprüngliche Vorhandensein des Prologs deutlich voraus, indem sie die Sendung des Matthäus gegen die beiden Magier mit folgenden Worten einleiten: '*Verum ut saepe dictum est curam deus hominibus gerens, Matthaeum contra hos apostolum mittit*' (= Fabric. II, 638, 19).

Es ist klar, dass der Prolog älter ist als der Epilog. Seinem ganzen Charakter nach hat er ursprünglich als Einleitung einer selbständigen Schrift, nicht eines einzelnen Bestandtheiles der Sammlung gedient. Als darnach die passio Matthaei in die Sammlung aufgenommen wurde, blieb der Prolog stehn. Der Epilog kam dagegen erst bei der Zusammenstellung der Passionen zu einem Ganzen hinzu. Er weist auf den Prolog zurück, ist also jünger als dieser; andrerseits weist er vorwärts auf das „folgende Buch", d. h. auf die Passio Simonis et Judae. Bei der Zusammenstellung der Sammlung wurde also die passio Simonis et Judae unmittelbar hinter die passio Matthaei gestellt. Später geschah es, dass einzelne Bücher wieder aus der Sammlung herausgerissen wurden. Dann blieb trotzdem der nunmehr sinnlos gewordene Epilog zuweilen stehn, auch wenn die passio Simonis et Judae nicht unmittelbar folgte. So in cod. Paris. lat. 17002. 11748 (beidemal folgt das martyrium Mauricii). 5308. 15437. Casin. 101. 142. 147. 148. Die Wolfenbüttler Codd. und Paris. lat. 12604 haben die vom Epilog vorausgesetzte Reihenfolge beibehalten, aber Prolog und Epilog als überflüssig

gestrichen; Lazius konnte den Epilog schon darum nicht brauchen, weil in seiner Sammlung auf Matthäus nicht Simon und Judas, sondern Thomas folgt; er strich mit dem Epilog zugleich den Prolog. Seltener ist der Fall, dass wie bei Nausea der Epilog beibehalten und dennoch der Prolog gestrichen ist. Dass dagegen eine Anzahl von Handschriften nur den Prolog, nicht zugleich den Epilog bieten, kann ebenso gut ein Rest des Ursprünglichen sein, als auf nachträglicher Weglassung der in den betreffenden Sammlungen unbrauchbaren Verweisung auf den 'sequens libellus' beruhn. Die einzige von diesen Handschriften, in welcher die passio Simonis et Judae unmittelbar auf die passio Matthaei folgt, ist cod. Paris. lat. 12602 (fol. 54r).

Ueber den Epilog der passio Simonis et Judae '*scripsit autem gesta sanctorum apostolorum*' ist bereits geredet. Er findet sich jetzt in den meisten Handschriften der passio, auch wo diese vereinzelt steht. Ausser bei Nausea lesen wir ihn in den beiden codd. Guelferbyt., ferner Paris. lat. 18298. 11750. 17002. 15436. 12602. 5274. 12606. 9737. 5301. 5296 D. 5308. 5273. 17006. 5278. 14364. 11753. 5365. S. Genovef. Paris. H. l. 3. H. l. 7. H. l. 9. H. l. 10, ebenso codd. Montep. 1. 30. 55. 135. cod. S. Gall. 561. Dagegen fehlt der Epilog in cod. Paris. lat. 12604 und in den zum Schlusse abgekürzten Texten der codd. Paris. 9739. Casin. 139. 148. 149. In cod. Paris. 3739 ist das Ende der passio Simonis et Judae abgerissen.

Aus vorstehenden Mittheilungen erhellt, wie gross die Verschiedenheiten der erhaltenen Texte sind. Auch wo die Geschichten der 12 Apostel zu einem Ganzen vereinigt sind, gehen die Bestandtheile der Sammlung und die Recensionen der aufgenommenen Stücke so weit auseinander, dass die Frage nach den Entstehungsverhältnissen des nach Abdias von Babylon benannten Buches eine äusserst verwickelte wird. Von einem einheitlichen, einem einzigen Verfasser angehörigen Werke kann von vornherein keine Rede sein, kaum von einer einheitlichen Sammlung. Von verschiedenen Stücken lässt sich noch nachweisen, dass sie ursprünglich als selbständige Schriften existirt haben. Ganz unzweifelhaft ist dies z. B. bei der passio Petri et Pauli (dem sogenannten Marcellus), um von den vielleicht nur zufällig mit der Sammlung in Verbindung gebrachten Linustexten völlig zu schweigen; ferner bei der passio Andreae, nicht blos in der ausführlichen, als '*epistola presbyterorum et diaconorum Achaiae*' bezeichneten Redaction, sondern auch wahrscheinlich in der kürzeren Redaction '*Conversante et docente*'; desgleichen bei der Schrift 'de virtutibus beati Andreae', der einzigen, deren Verfasser — Gregor von Tours — noch sicher überliefert ist. Nun ist

allerdings in die Sammlung, welche Lazius herausgegeben hat, von den genannten Stücken zufällig kein einziges aufgenommen worden. Auch die in vielen Handschriften als selbständiges Ganzes erhaltene passio S. Johannis (mit dem vorausgeschickten Melitobriefe) ist hier durch die virtutes Johannis ersetzt. Aber mindestens die passio Matthaei verräth durch die ganze Haltung ihres Prologs, dass auch sie ursprünglich als ein selbständiges Ganzes umlief. Der Umstand, dass der Prolog bei Lazius fehlt, ist gegenüber dem constanten Zeugnisse der Handschriften bedeutungslos. Ueberdies setzt wie wir sahen auch der Text des Lazius das ursprüngliche Vorhandensein des Prologs voraus. Derselbe ist von Lazius weggelassen, und ist nicht etwa erst später in der Absicht hinzugesetzt worden, um die passio Matthaei als selbständiges Ganzes in Umlauf zu bringen. Aehnlich ist über die 'passio Philippi' zu urtheilen. Der Prolog derselben '*Cum in ipsis initiis*' fehlt jetzt auch in sämmtlichen Handschriften der Passionensammlung, wie der Sammlung der virtutes, ist aber ebenfalls schwerlich erst hinzugesetzt, um die Passion als selbständige Schrift aus der Sammlung wieder herauszulösen, sondern wurde umgekehrt bei der Aufnahme in die Sammlung gestrichen. Lazius fand ihn gar nicht mehr vor.

Als ein integrirender Bestandtheil der Sammlung der 'virtutes' hat jedenfalls der Prolog '*Licet plurima*' vor den virtutes Petri zu gelten. Dieser Prolog gibt sich selbst als Prolog nicht blos eines einzelnen Stückes, sondern des ganzen nachfolgenden Sammelwerkes. Aus demselben erhellt, dass der Sammler oder Redactor bereits ein sehr umfassendes Material älterer Schriften über die einzelnen Apostel vor sich hatte. Es waren theils 'volumina de virtutibus' dieses oder jenes Apostels, theils 'passionum historiae'. Der Redactor beschreibt seine eigne Arbeit als eine *retractatio* der von ihm aufgefundenen Schriften; die Geschichten der passiones hat er hinzugefügt, weil er von einzelnen Aposteln keine 'virtutes', sondern nur die 'passio' auftreiben konnte.

Wirklich zeigt nun der handschriftliche Bestand uns noch zwei Classen von Schriften, von denen die eine als 'virtutes' oder 'miracula', die andern als 'passiones' bezeichnet werden. Und zwar besitzen wir vollständige Sammlungen von 'passiones apostolorum', aber keine Sammlung, welche lediglich 'virtutes' oder 'miracula' böte. Nun ist aber trotz der grossen Verschiedenheiten der Zusammensetzung wenigstens eine Anzahl Bestandtheile allen Sammlungen gemein. Dies sind die passiones des Jacobus frater domini, Jacobus frater Zebedaei, Philippus, Bartholomaeus, Matthaeus, Simon und Judas. Für sieben unter den

zwölf Aposteln stehen also die Bestandtheile der Sammlung fest — und diese Bestandtheile sind lauter 'passiones'. Im ganzen und grossen stehn auch die Texte fest, von Verkürzungen, resp. Erweiterungen wie sie die passio Jacobi fratris domini erfahren hat, abgesehn. Dagegen existiren von Petrus, Paulus, Andreas, Johannes, Thomas sowol virtutes als passiones. Die passio Andreae läuft ausserdem in zwei verschiedenen, einem längeren und einem kürzeren Texte um; aber auch die virtutes Petri, Pauli, Andreae existiren in verschiedenen Redactionen. Andrerseits sind auch die virtutes Johannis von der passio Johannis (Melito) nur redactionell unterschieden. Die 'passio Johannis' verhält sich zu den 'virtutes' jedenfalls nur als eine kürzende Bearbeitung derselben. Ob diese Bearbeitung nun zu dem Zwecke erfolgt ist, das betreffende Stück für ein grösseres Sammelwerk zurecht zu machen, der Brief also erst nachträglich, um die 'passio' wieder als selbständiges Ganzes in Umlauf zu setzen hinzugefügt ist, oder ob die passio S. Johannis, samt dem Briefe schon als selbständige Schrift existirt hat, ehe sie in die Sammlung aufgenommen wurde, lässt sich nicht mehr mit völliger Sicherheit ausmitteln. Ersteres wurde oben S. 108 als wahrscheinlicher bezeichnet. Doch spricht allerdings der Umstand dagegen, dass der Brief in allen sofort näher zu besprechenden Handschriften der 'passiones apostolorum' der passio Johannis vorangeht. Auch empfehlen die oben angeführten Analogien die zweite Annahme. — Diejenige Redaction der passio S. Andreae ferner, welche die mehrfach erwähnte Briefform trägt, ist keine Verkürzung, sondern eine durch vorangestellte acta praesidialia erzielte Erweiterung einer älteren Vorlage; über die kürzere Redaction ist schon oben bemerkt, dass sie aus einem vollständigen Texte der 'virtutes' herausgelöst ist. Beide Stücke liefen schon vor Aufnahme in die Sammlung um.

Schon hieraus ergibt sich, dass die Sammlung, welche durch den Prolog '*Licet plurima*' eingeleitet wird, aus sehr verschiedenartigen, älteren und jüngeren Bestandtheilen erwachsen ist. Aber es ist fraglich, ob diese Sammlung die erste und einzige war. Eine Zusammenstellung der sämmtlichen vorhandenen Passionsgeschichten der Apostel war ein so naheliegender Gedanke, dass er recht leicht von Mehreren gefasst und verwirklicht werden konnte. In der That macht es der handschriftliche Bestand sehr wahrscheinlich, dass ein von jener Sammlung noch zu unterscheidender 'Liber passionum XII apostolorum' existirte. Derselbe erhielt ausser den Passionen der genannten sieben Apostel die passio Petri et Pauli (Marcellus), die passio Andreae (Brief der Presbyter und Diakonen Achajas), die passio Johannis (Melitotext

mit Brief) und die passio Thomae (in der oben als die zweite bezeichneten Bearbeitung '*Cum apostolus Thomas qui et Didymus esset apud Caesaream*'). Diesen Bestand zeigen, wenn auch in verschiedener Ordnung der passiones, cod. Paris. lat. 9737. S. Genovef. Paris. H. l. 3 und H. l. 10, der letztgenannte Codex mit dem Schlusstitel 'liber XII apostolorum'. Auch cod. S. Galli 561 gehört hierher, doch bin ich über die Recension, in welcher hier die passio Thomae aufgenommen ist, nicht unterrichtet. In cod. Paris. lat. 9737 sind noch die Linustexte des Petrus und Paulus, und die passio Matthiae, in S. Genovef. Paris. H. l. 3 noch die passio Marci angehängt. Zu derselben Kategorie gehört Paris. lat. 12602 mit der Ueberschrift '*in hoc codice continentur passiones apostolorum cum quibusdam sanctorum patrum sermonibus*'. Die Linustexte sind hier dem Marcellustext beigefügt, die kürzere Redaction der passio Thomae ist durch die längere 'Beatum Thomam cum reliquis discipulis' ersetzt, ein Anhang am Schlusse bietet die passiones des Matthias, Marcus, Lucas, Barnabas, Timotheus u. A. Denselben Bestand wie obige Sammlung zeigt noch Paris. lat. 5274, nur mit Voranstellung des Linustextes der passio Pauli vor Marcellus (die passio Bartholomaei, welche in dem jetzt lückenhaften Codex fehlt, muss ursprünglich in demselben gestanden haben). Endlich gehört wol hierher auch noch cod. Paris. lat. 5273 mit der Ueberschrift '*in hoc volumine continentur passiones apostolorum aliorumque plurimorum sanctorum*'. Die hier gebotene Sammlung hat, abgesehn von den jetzt verlorenen Anhängen am Schlusse, in der Mitte verschiedene Erweiterungen erfahren, wie den sermo ad vincula, die translatio Bartholomaei. Ausser dem Marcellus und den beiden Linustexten bietet der Codex auch noch als besondres Stück den sermo de passione Petri, welcher in den Abdiastexten den Schluss der virtutes Petri bildet '*Tempore igitur Neronis Caesaris*' (Fabric. II, 430, 11). Dieses Stück war, wie wir gesehn haben, als selbständige Schrift de passione Petri im Umlaufe, und es fragt sich nur, ob es ursprünglich der Abdiassammlung angehört und von dieser nur abgetrennt wurde, oder ob es umgekehrt erst vom Sammler mit den 'miracula Petri' zu einem neuen Ganzen vereinigt wurde. In ersterem Falle hätte die Sammlung der passiones auch aus der Sammlung der virtutes nachträgliche Bereicherungen erfahren.

Eine eigne Gruppe bilden die in cod. Paris. lat. 11750 und S. Genovef. Paris. H. l. 9 enthaltenen Sammlungen. Dieselben beginnen beide mit dem Prologe '*Licet plurima*'. In der erstgenannten Handschrift folgt der Text der virtutes Petri von '*Surrexit quidam Simon magus*' an (Fabric. II, 411, 9) aber unter dem Titel 'passio S. Petri',

darnach der Linustext des Paulus. Im Uebrigen bietet der Codex durchaus dieselben Bestandtheile wie die obige Passionen-Sammlung. Hier scheint also eine Ersetzung des Marcellustextes durch den Abdiastext des Petrus stattgefunden zu haben. Da jedoch das vorn abgekürzte Petrusleben des Abdias auch als selbständige Schrift umlief, so hat der Redactor von cod. 11750 nicht direct aus der Sammlung der virtutes geschöpft. In cod. S. Genovef. H. l. 9 liegen verschiedenartige Bestandtheile vor. Von älterer Hand finden sich nach dem Prologe '*Licet plurima*' die Abdiastexte des Petrus und des Paulus; die jüngere Hand hat die passiones der übrigen Apostel nachgetragen, und zwar genau in dem bereits constatirten Bestande, nur den Marcus mitten unter den Zwölfen.

Soviel ist aus dem Bisherigen klar, dass auch die Sammlung der 'passiones' in den Handschriften nicht nur überhaupt allerlei Veränderungen erfuhr, sondern dass sie insbesondere noch abgeschrieben wurde, als die mit '*Licet plurima*' eingeleitete Sammlung der 'virtutes' bereits im Umlaufe war, und dass sie aus dieser theilweise ergänzt resp. verändert wurde.

Schwieriger ist die Frage nach der ursprünglichen Reihenfolge der 'passiones'. Hier herrscht in den Handschriften die grösste Willkür. Eine kalendarische Ordnung ist jedenfalls nicht die ursprünglich intendirte gewesen. Dieselbe würde die Reihenfolge ergeben: Philippus und Jakobus Minor (1. Mai), Petrus und Paulus (29. Juni), Jakobus Zebedäi (25. Juli), Bartholomäus (24. August), Matthäus (21. Sept.), Simon und Judas (28. October), Andreas (30. November), Thomas (21. December), Johannes (27. December). Bei allem Wechsel der Anordnung bleibt indessen in einzelnen Fällen die Aufeinanderfolge constant. Petrus und Paulus machen überall den Anfang; fast ebenso regelmässig folgt Andreas als Dritter. Ganz constant ist ferner, dass auf die passio des Matthäus die des Simon und Judas folgt. Der Epilog der passio Matthaei mit seiner Hinweisung auf die passio Simonis et Judae als auf „das folgende Buch" ('*ut sequens libellus ostendit*') findet sich in sämmtlichen Handschriften, welche die vollständige Passionensammlung enthalten, und noch in vielen andern, in denen das Matthäusleben vereinzelt steht. Nicht so constant, aber häufig ist die Reihenfolge: Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas (cod. Paris. lat. [5274]. 9737. Genovef. Paris. H. l. 3. H. l. 10) oder doch Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas (Paris. lat. 11750. 12602. 5273. Genovef. Paris. H. l. 9) und wiederum Thomas, Bartholomäus (S. Galli 561). Den Schluss der ganzen Sammlung bilden Matthäus, Simon und Judas in

vier der verglichenen Codd. (Paris. lat. 12602. 5274. Genovef. Paris. H. l. 9. S. Galli 561). Dreimal stehen Philippus und Jacobus frater domini am Schlusse (Paris. lat. 11750. 5273. Genovef. Paris. H. l. 10). Beide folgen auch sonst fast überall auf einander (Jacobus, Philippus in cod. Paris. lat. 12602. 5274. 9737. Genovef. Paris. H. l. 9. S. Galli 561, in den Handschriften der virtutes und bei Nausea). Die Ordnung: Matthäus, Simon und Judas, Philippus findet sich vereinzelt in cod. Montepell. 135. Auf Andreas folgt viermal Jacobus frater domini (Paris. lat. 5274. 9737. Genovef. Paris. H. l. 3. S. Galli 561), zweimal Jacobus frater Johannis (Paris. lat. 5273. 12602). Dreimal folgen Philippus und Jacobus frater Johannis auf einander (Paris. lat. 9737. S. Galli 561 und Genovef. Paris. H. l. 9 — in letzterem cod. ist nur der zur Sammlung ursprünglich nicht gehörige Marcus dazwischen geschoben).

Trotz aller Willkürlichkeiten der Anordnung in den einzelnen Handschriften sind also doch die Spuren einer ursprünglichen festen Reihenfolge der passiones unverkennbar. Die Abweichungen beruhen zum Theil darauf, dass in kalendarisch angeordneten Sammlungen von Heiligenleben einzelne Apostel in andrer Ordnung auf einander folgten, z. B. Philippus und Jacobus frater domini, welche einen gemeinsamen Gedächtnistag haben, oder Andreas, Thomas, Johannes in Genovef. Paris. H. l. 9. Am deutlichsten ist der Einfluss kalendarischer Ordnung noch in cod. Paris. lat. 11750. Hier folgen Petrus, Paulus, Jacobus fr. Joh., Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas auf einander. Doch ist die kalendarische Ordnung auch hier nicht ganz innegehalten: auf Simon und Judas folgen Thomas, Andreas, Johannes, während die Kalendertage vielmehr die Voranstellung des Andreas vor Thomas erheischt haben würden, und Philippus und Jacobus fr. domini bilden den Schluss, während sie vielmehr an den Anfang einer kalendarisch geordneten Reihe gehören. Dass sie ihren Platz den beiden Apostelfürsten abtreten und mit den letzten Plätzen vorlieb nehmen mussten, erklärt sich nur, wenn eine bereits feststehende anderweite Ordnung die vollständige Durchführung des kalendarischen Systems verhinderte. Ein Einfluss der neutestamentlichen Apostelverzeichnisse ist in beschränktem Masse für die ursprüngliche Sammlung zuzugeben; ob für die Abweichungen, bleibt zweifelhaft. Petrus — dem Paulus an die Seite tritt — steht überall voran; auf ihn folgt fast überall Andreas (mit Matth. und Luk.), ganz ausnahmsweise (Paris. lat. 11750) Jakobus Zebedäi. Aber schon das trifft nur in einem Theile des codd. zu, dass auf Andreas (mit Matth. und Lukas) die beiden Zebedäiden folgen. Paris. lat. 12602 und damit übereinstimmend die gedruckten Texte des Nausea und Lazius bieten:

Andreas, Jacobus Zeb., Johannes; Genovef. Paris. H. l. 10: Andreas, Johannes, Jacobus Zeb. Dass Simon und Judas wenigstens häufig den Schluss machen, wird auf der lukanischen Anordnung beruhn; aber in der Mitte ist die Anordnung der Evangelien, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus oder Matthäus und Thomas regelmässig verlassen. Auch die Anordnung der Apostelgeschichte findet sich nirgends genau wiederholt. Nur die häufige Wiederkehr der Reihe Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas scheint auf die Apostelgeschichte zurückzuweisen. Dass Jakobus Alphäi in dieser Reihe fehlt, scheint auf seiner ziemlich regelmässigen Zusammenstellung mit Philippus zu beruhn.

Philippus und Jakobus hatten ihre Stelle bald am Ende der ganzen Sammlung, bald in umgekehrter Reihenfolge hinter Andreas und vor den Zebedaiden. Hieraus ergeben sich mit einiger Wahrscheinlichkeit zwei Reihen: I: Petrus, Paulus, Andreas, Johannes, Jacobus Zeb. (oder Jac., Joh.), Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Simon, Judas, Philippus, Jacobus frater domini. II: Petrus, Paulus, Andreas, Jacobus frater domini, Philippus, Johannes, Jacobus Zeb. (oder Jac., Joh.), Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Simon, Judas. Die Reihe I ist in cod. Genovef. Paris. H. l. 10, die Reihe II in cod. Paris. 5274 erhalten [1]). Auf I führen sich mit Abweichungen im Einzelnen zurück: cod. Paris. lat. 5273 (mit Umstellungen bei Thomas und Johannes), 11750 (mit Umstellungen bei Thomas, Andreas, Johannes) und Genovef. Paris. H. l. 3 (nur dass hier Jacobus frater domini von Philippus getrennt und hinter Johannes geschoben ist). Auf II führen sich, ebenfalls mit Abweichungen, zurück: Paris. lat. 9737 (Johannes ans Ende geschoben), 12602 (Jacobus frater domini und Philippus zwischen Thomas und Bartholomäus gestellt), Genovef. Paris. H. l. 9 (Thomas und Johannes vor Jacobus frater domini), S. Gall. 561 (Johannes zwischen Bartholomäus und Matthäus geschoben). Die Ordnung II liegt auch bei Nausea zu Grunde, nur dass derselbe Jacobus frater domini und Philippus hinter Bartholomäus stellt.

Die bisher noch ausser Betracht gelassenen Handschriften der virtutes (die beiden codd. Guelferbyt., Paris. lat. 18298. 12604) bilden eine dritte Gruppe. Sie weichen von I und II vornehmlich darin ab, dass Andreas nicht die dritte, sondern die fünfte Stelle einnimmt. Zu

1) Das martyrologium Hieronym. (Hieron. opp. ed. Vallars. XI, 545) ordnet: Petrus, Paulus, Philippus, Thomas, Jacobus fr. dom., Johannes, Jacobus fr. Joh., Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas.

Grunde liegt die Reihe II, nur sind Jacobus frater domini und Philippus unmittelbar hinter Petrus und Paulus gestellt. Hieraus ergibt sich die Ordnung III: Petrus, Paulus, Jacobus frater domini, Philippus, Andreas, Jacobus frater Joh., Johannes, Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas [1]). Es ist klar, dass diese Ordnung minder ursprünglich ist. Aber streitig kann bleiben, ob die Ordnung I oder II den Vorzug verdient. Die Frage hängt mit der andern zusammen, ob der Epilog zu der passio Simonis et Judae, welcher gegenwärtig fast in allen Handschriften sich findet, als Epilog zu der passio allein oder zur ganzen Sammlung gehört. In letzterem Falle wäre die Reihe II die ursprüngliche, und Abdias von Babylon wäre gleich bei der Zusammenstellung der Sammlung als deren Verfasser bezeichnet worden. Dass in vielen Handschriften, welche die passio Simonis et Judae vereinzelt enthalten, der Epilog dennoch sich findet, ist ebensowenig ein Gegenbeweis, als wenn die passio Matthaei mit ihrem oben besprochenen Epiloge sich findet, ohne dass die passio Simonis et Judae darauf folgt. So gewiss die passiones alle oder doch zum Theil ursprünglich als einzelne Schriften umliefen, so gewiss wurden umgekehrt wieder aus der fertigen Sammlung einzelne Bücher herausgerissen und theils als selbständige Schriften verbreitet, theils vereinzelt auf die betreffenden Kalendertage vertheilt.

Wir haben schon gesehn, dass der Epilog '*Scripsit autem gesta*' sich ursprünglich allein auf die passio Simonis et Judae bezieht. Dies schliesst aber nicht aus, dass er schon bei Zusammenstellung der ganzen Sammlung auf diese bezogen wurde. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit hierfür findet bei den Texten der Reihe II statt, welche mit Simon und Judas schliessen. Diese Texte sind wir daher berechtigt, als Abdias-Texte zu bezeichnen.

Für die Geschichte der zweiten Sammlung, der 'virtutes' oder 'miracula apostolorum', kommen vor Allem die beiden Prologe '*Licet plurima de apostolicis signis*' vor den virtutes Petri und '*Inclita sanctorum apostolorum trophaea*' vor den virtutes Andreae in Betracht. Zwischen beiden Prologen findet sich im Eingange eine auffällige wörtliche Uebereinstimmung.

---

1) Ganz abweichend und willkürlich ist die Ordnung bei Lazius. Zu Grunde scheint Reihe I zu liegen. Aber die zweite Hälfte ist ganz umgestellt. Während Jacobus fr. domini mit Simon und Judas verbunden ist, bleibt Philippus am Ende stehn, die Reihenfolge Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas aber ist genau umgekehrt.

Petrusprolog.

Licet plurima de apostolicis signis sacra evangeliorum et illa quae ab ipsis actibus nomen accepit narret historia, tamen nobis visum est, ut retractatis exemplaribus ac voluminibus istis de uniuscuiusque virtutibus quantum invenire possumus libros singulos conscribamus — — — — Illud etiam placuit, ut his virtutibus passionum historiae connectantur. Nam de multis apostolis nihil aliud ad nos praeter ipsarum passionum monumenta venerunt.

Andreasprolog.

Inclita sanctorum apostolorum trophaea nullum credo latere fidelium, quia quaedam exinde evangelica dogmata docent, quaedam apostolorum actus narrant. De quibusdam vero extant libri, in quibus proprie actiones eorum denotantur. De plerisque enim nihil aliud nisi passionum scripta suscipimus. Nam repperi librum de virtutibus sancti Andreae apostoli — — de quo placuit ut retractatis enucleatisque virtutibus — — uno tantum parvo volumine admiranda miracula clauderentur.

Die Verwandtschaft ist eine derartige, dass nur die Wahl zwischen Identität des Verfassers oder der Annahme eines literarischen Abhängigkeitsverhältnisses bleibt. Der Verfasser des Andreasprologs ist uns bekannt; es ist Gregor von Tours, der Redactor des mit diesem Prologe beginnenden Andreaslebens. Nun findet sich aber der Prolog als integrirender Bestandtheil des Andreaslebens in den meisten Handschriften der virtutes, in beiden Wolfenbüttler Codd. und in cod. Paris. lat. 12604, ebenso wie in dem gedruckten Texte bei Nausea. Nur cod. Paris. lat. 18298 und der Text des Lazius kennen den Andreasprolog nicht; aber jener enthält überhaupt die virtutes Andreas nicht; dieser hat sie zwar, aber in einer ganz andern Redaction. Die passio Andreae ist mit dieser Redaction zu einem einheitlichen Ganzen verwoben, nicht wie in den andern Texten den virtutes als besondre Schrift angefügt.

Hiernach ist wol der Petrusprolog erst auf Grund des gregorianischen Andreasprologs componirt. Allerdings lässt sich hiergegen ein dem Inhalte beider Prologe entlehntes Bedenken erheben. Die Erwähnung verschiedener Schriften über die 'virtutes' oder 'actiones apostolorum', und ihre Unterscheidung von den 'passionum historiae' oder 'passionum scripta', sowie die Notiz, dass wir für mehrere Apostel nur noch Documente der letzteren Art besässen, scheint besser für einen Prolog zu der ganzen Sammlung, als für einen Prolog zu einem einzelnen Apostelleben zu passen. Indessen kann dieses doch ziemlich subjective Argument gegen die wohlbezeugte Thatsache nicht aufkommen,

dass die gregorianische Redaction der virtutes Andreae samt Prolog und Epilog einen integrirenden Bestandtheil des mit dem Prologe '*Licet plurima*' eingeleiteten Sammelwerkes gebildet hat. Von sechs Zeugen, die uns für dieses Sammelwerk zu Gebote stehn, beurkunden vier, und unter diesen jedenfalls drei von einander unabhängige (cod. Wizanb. 48; Paris. lat. 12604; Nausea) die Zugehörigkeit des gregorianischen Andreaslebens zur Sammlung. Der cod. Paris. lat. 18298 zeigt auch sonst einige Eigenthümlichkeiten: so hat er gegen alle übrigen Zeugen dieser Redaction statt der miracula beati Thomae ('*Beatum Thomam cum reliquis discipulis*') die passio ('*Cum apostolus Thomas — esset apud Caesaream*'), und nur mit Nausea gegen alle andern den Abdias-Johannes mit dem verkürzten Melito-Schluss. Trotz seines hohen Alters (saec. IX oder X) kann also der cod. Paris. 18298 nicht gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit der 'virtutes Andreae' zur Sammlung entscheiden. Bedenklicher ist das Gegenzeugnis des Lazius, in dessen Andreastexte man vielleicht den von Gregor aufgefundenen und auf die Erzählung der 'admiranda miracula' reducirten 'liber de virtutibus S. Andreae' zu erkennen hat. Aus derselben bei Lazius vollständiger mitgetheilten katholischen Bearbeitung der περίοδοι Ἀνδρέου ist die passio Andreae in derjenigen Redaction geflossen, welche von den übrigen Zeugen dem gregorianischen Andreasleben angehängt ist. Es ist aber kein Grund abzusehn, warum jener einheitliche und vollständigere Text, wenn er ursprünglich in der Sammlung gestanden hätte, durch zwei aus ihm geflossene Stücke, durch den gregorianischen Text und die kürzere passio verdrängt worden sein sollte, wogegen das Umgekehrte weit leichter begreiflich ist. Schliesslich darf man wol auch bemerken, dass die Worte Gregors in seinem Prologe nicht so lauten, als ob er schon eine vollständige Sammlung von virtutes et passiones apostolorum vor sich hatte. Kurz, der Prolog '*Licet plurima*' setzt den gregorianischen Prolog '*Inclita sanctorum*', nicht aber dieser jenen voraus.

Hiernach lässt sich die Composition der Sammlung 'de virtutibus' oder 'de miraculis apostolorum' genauer bestimmen. Dieselbe setzt eine vollständige Sammlung der passiones voraus, welche wahrscheinlich mit der passio Simonis et Judae und dem Epiloge '*scripsit autem gesta*' schloss. Der Redactor behielt von sieben Aposteln, von denen er keine virtutes fand (Jacobus fr. dom., Philippus, Jacobus fr. Joh., Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas), die überlieferten passiones bei. Bei Johannes und Thomas ersetzte er sie durch die ausführlicheren Texte der virtutes. Bei Petrus, Paulus und Andreas nahm er ebenfalls die 'virtutes' auf: die 'virtutes Andreae' im gregorianischen Texte, und als Anhang dazu

die kürzere passio (*'conversante et docente'*). Fraglich bleibt nur, ob der Redactor bei Aufnahme der virtutes Petri (*'Igitur post corporeum'*) und Pauli (*'Fuit vir quidem in Hierusalem'*) den Marcellustext der passio Petri et Pauli (*'Cum venisset Paulus Romam convenerunt ad eum omnes Judaei'*) beibehalten oder gestrichen hat. Lazius und die beiden Pariser Codd. 18298 und 12604 haben ihn nicht, wohl aber Nausea und beide Wolfenbüttler Codd. Das Zeugnis der äusseren Autoritäten kann also in diesem Falle nicht entscheiden. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass die Marcellus-Passion aus der ursprünglichen Sammlung der passiones auch in der Sammlung der virtutes verblieben, als dass sie in letztere erst nachträglich wieder eingeschoben ist. Nur darf man sich hierfür nicht auf die Worte des Prologs berufen *'illud etiam placuit ut his virtutibus passionum historiae connectantur'*. Denn diese beziehn sich contextgemäss zunächst auf die passiones derjenigen Apostel, von denen sich keine virtutes fanden. Eher spricht das Beispiel bei Andreas dafür, dass der Redactor auch bei Petrus und Paulus die Passion den virtutes anfügte.

Eigne Zuthat des Redactors ist vor Allem der mehrerwähnte Prolog *'Licet plurima'*. Die Schlussworte desselben *'ab ipso principum principe Petro sumamus exordium'* beweisen deutlich, dass er von vornherein für die ganze Sammlung und nicht für ein ursprünglich als selbständige Schrift umlaufendes Petrusleben allein componirt ist. Aber fragen lässt sich weiter, ob nicht von den in der Sammlung aufgenommenen Redactionen der virtutes wenigstens die eine oder andre auf Rechnung des Sammlers zu stellen ist. Bei dem compilatorischen Charakter dieser Stücke ist schwer zu entscheiden, ob der eine oder andre Abschnitt später hinzugethan oder weggelassen worden ist. Wir bemerkten bereits, dass der Schluss des Abdias-Petrus, von den Worten an *'Tempore igitur Neronis Caesaris'* (= Fabric. II, 430 l. 11) uns häufig in Handschriften als selbständige Schrift de passione S. Petri begegnet. Dieselbe ist in ihrem letzten, aus Pseudo-Linus geschöpften Theile in vielen Handschriften vollständiger erhalten als in den Abdiastexten. Hier liegt wol die Annahme einer nachträglichen Ergänzung aus Linus weniger nahe als die entgegengesetzte, dass der Schluss bei Aufnahme in die Sammlung verkürzt wurde. Die 'passio' wurde also wol erst nachträglich mit dem ersten Theile, den 'actus' combinirt. Als selbständiges, von der passio ausdrücklich unterschiedenes Ganzes finden sich die 'actus' noch in zwei Handschriften (Paris. lat. 5322. 5343). Der Anfang ist hier derselbe, wie in der Sammlung der virtutes *'Igitur post corporeum'*. In beiden Handschriften folgt auf die 'actus' die 'passio' als besondre

Schrift, am Schlusse in der weiteren Fassung. Da beidemale jedoch der Prolog '*Licet plurima*' vorhergeht, so ist hier der Text der 'actus' aus der vollständigen Sammlung herausgenommen. Dasselbe gilt von sämmtlichen vereinzelten Texten der virtutes Petri, denen der Prolog vorangeschickt ist, nicht blos von den Texten der weiteren Fassung '*Igitur post corporeum*', sondern auch von denen der kürzeren Fassung, die mit dem Excerpte aus den clementinischen Recognitionen beginnen ('*Surrexit quidam Simon Magus* = Fabric. II, 411 l. 9). Allerdings sind die biblischen Nachrichten (Fabric. II, 402—430, 8) von dem Compilator der virtutes Petri in ziemlich unbeholfener Weise vorangeschoben. Als er den Abschnitt aus den Recognitionen anfügte, übersah er, dass der Magier Simon schon vorher (Fabric. II, 406) erwähnt war; trotzdem liess er es ruhig stehn, dass in dem neuhinzugefügten Stücke derselbe Mann von Neuem als eine bisher ganz unbekannte Person eingeführt wurde. Aber aus diesem Ungeschick folgt doch nicht, dass nicht der Verfasser selbst, sondern erst ein späterer Redactor sich desselben schuldig gemacht habe. Wir haben also in der kürzeren Redaction '*Surrexit quidam Simon magus*' nichts als eine spätere Verkürzung unsres Abdiastextes. Der Epitomator begnügte sich, die biblischen Nachrichten als hinlänglich bekannt zu streichen, behielt aber gleichwol den Prolog bei. In cod. Paris. lat. 12606, wo dieser kürzere Text unmittelbar hinter Pseudo-Marcellus geschoben ist, ist er nicht blos am Anfange, sondern auch am Schlusse verkürzt (bis '*et statim in voce Petri demissus est*' = Fabric. II, 436 l. 14). Umgekehrt ein gegen Ende der 'actus' erweiterter Text liegt Paris. lat. 5322 vor, woselbst sich (nach '*veniens*' Fabric. II, 429, 1) noch ein Zusatz findet '*de feminis quae munda corpora — servare cupiunt*'). In Folge des häufigen Abschreibens des Abdias-Petrus wurde demselben öfters auch in Handschriften ein eigener Verfasser zugetheilt. So findet sich in cod. Paris. lat. 5343 der Prolog samt den nachfolgenden 'actus' '*Igitur post corporeum*' dem Linus zugeschrieben. F. 39[a] liest man zuerst die Ueberschrift '*Incipit praefatio in passione sancti Petri apostoli*' darnach die Worte '*Linus episcopus omnibus ecclesiis salutem. Licet plurima de apostolicis signis etc.*' Auch in cod. Paris. lat. 3793 f. 117[v] 3789 fol. 159[r] wird derselbe Text samt Prolog dem römischen Bischofe Linus beigelegt. Unter demselben Namen ist das Petrusleben des Abdias auch in den Actis SS. Jun. Tom. V. p. 424 sqq. abgedruckt (trotz der Bemerkung a. a. O. p. 399, dass nur ein Theil der Handschriften nach Linus benannt sei). Die Verwechselung mit dem in den Handschriften uns ziemlich häufig begegnenden

lateinischen Linustext '*Post multimoda et multifaria*' lag um so näher, da der letzte Theil des Abdiastextes (der Schluss der 'passio') aus Pseudo-Linus geflossen ist.

Das Ergebnis der Untersuchung ist also dieses, dass der Text '*Igitur post corporeum*' schon ursprünglich ein einheitliches Ganzes gebildet hat, dass also insbesondere der biblische Abschnitt (= Fabric. II, 402—411, 8) nicht erst nachträglich componirt ist. Nur das kann zweifelhaft bleiben, ob der Redactor die 'passio' (= Fabric. II, 430, 11) bereits in der vorliegenden Fassung mit den 'actus' vereinigt fand, oder ob er selbst erst die beiden Stücke zu einem Ganzen verbunden hat.

Auch über die 'virtutes Pauli' kann das Urtheil nicht anders ausfallen. Der Abdiastext '*Fuit vir quidam in Hierusalem de tribu Beniamin*' kommt äusserst selten in den Handschriften vereinzelt vor. Ausser cod. Paris. lat. 3793 findet er sich nur noch Genovef. Paris. H. l. 9 in dem von älterer Hand herrührenden Theile der Passionensammlung, hinter dem Abdiastexte der virtutes Petri. Fast überall sonst, in den älteren Passionensammlungen wie in den Handschriften, welche das Paulusleben als besondre Schrift enthalten, ist der Linustext ('*Cum venisset Romam Lucas a Galatia*') an die Stelle getreten. Merkwürdig ist nur, dass in den codd. Paris. lat. 5322. 5343 der Anfang des Abdias-Paulus, der die Nachrichten aus der kanonischen Apostelgeschichte bis zu dem biennium in Rom umfasst (bis Fabric. II, 449, 18), dem Linustexte vorangeschoben ist. Es erklärt sich dies jedoch einfach daraus, dass der übrige Theil des Abdias-Paulus zum grossen Theile aus Linus compilirt ist; das einzig wirklich Eigenthümliche desselben waren also die Zusammenstellungen der biblischen Nachrichten. Während diese letzteren in manchen Texten des Abdias-Petrus gestrichen wurden, holte man sie sich aus dem Abdias-Paulus ausdrücklich heraus und verband sie mit dem Linus-Paulus zu einem neuen Ganzen. Das Stück trägt denselben Charakter wie der entsprechende Abschnitt des Petruslebens. Die Handschriften, welche jenes enthalten, kennen auch den Petrusanfang '*Igitur post corporeum*'. Der Schluss der virtutes Pauli weicht in den Handschriften etwas ab von dem Texte bei Lazius; insbesondre fehlt hier die wohl erst aus dem Liber Pontificalis eingetragene Bestattung des Paulus durch Lucina; der Apostel wird vielmehr einfach '*a christianis viris*' begraben. Dies ist wol auch das Ursprüngliche. Die Schlussworte lauten in den Handschriften: '*acta sunt haec circa sanctos dei Petrum et Paulum apostolos sub die III kl. iulias. Regnante — amen*'. Dieser Schluss macht die Annahme wahrscheinlich, dass die virtutes Petri et Pauli ursprünglich ein zusammengehöriges

Ganzes bildeten. Bestätigt wird dies durch die beiden Stücken gemeinsame Compositionsweise. Die Voranstellung der biblischen Nachrichten, die epitomatorische Benutzung der Quellen, die Auswahl dieser Quellen selbst, ebenso wie der Stil und die ganze Darstellungsweise führen auf einen und denselben Verfasser.

Von den übrigen in die Sammlung aufgenommenen 'virtutes' sind die des Andreas schon besprochen. Die passio Andreae ist aus dem vollständigen Texte der virtutes, den Lazius aufgenommen, herausgelöst; doch kommt dies schwerlich auf Rechnung des Sammlers, dem ja statt des vollständigen Textes nur die gregorianische Bearbeitung zur Hand war. Mit letzterer verband er vielmehr die bereits als selbständiges Ganzes umlaufende Redaction der passio '*Conversante et docente*'. Ob die 'passio', auf welche sich Gregor beruft, der ausführlichere oder der kürzere Text war, lässt sich nicht mehr bestimmen. Auch die virtutes Johannis waren bereits längere Zeit vor Entstehung unsrer Sammlung als ein selbständiges Ganzes vorhanden. Der ebenfalls schon früher verbreitete Melitotext verhält sich zu ihnen als blosses Excerpt.

Schwierigkeiten machen nur die 'miracula beati Thomae'. Die 'passio Thomae', an deren Stelle die 'miracula' treten, hat sich uns bereits als eine ältere Bearbeitung derselben Quelle erwiesen, aus welcher späterhin unter theilweiser Mitbenutzung der 'passio' die 'miracula' geflossen sind.

Die Vermuthung, dass der in die Sammlung aufgenommene Text der 'miracula' oder virtutes '*Beatum Thomam cum reliquis discipulis*' erst vom Redactor compilirt sei, gewinnt eine Stütze durch die Worte, welche wir hier bald nach dem Eingange (Fabricius II, 689, 2) lesen: '*Nam* [Lazius: *porro*] *legisse me memini quemdam libellum, in quo iter eius vel miracula quae in India gessit explanabantur. De quo libello, quia a quibusdam non recipitur, verbositate praetermissa, pauca de miraculis libuit memorare*'. Diese Worte zeigen eine bemerkenswerthe Aehnlichkeit mit dem gregorianischen Andreasprolog. Ich stelle die betreffenden Worte desselben nochmals zur Vergleichung daneben. '*Nam repperi librum de virtutibus sancti Andreae apostoli, qui propter nimiam verbositatem a nonnullis apocryphus dicebatur. De quo placuit ut retractatis enucleatisque tantum virtutibus, praetermissis his quae fastidium generabant, uno tantum parvo volumine admiranda miracula clauderentur: quod et legentibus praestaret gratiam et detrahentium auferret invidiam, quia inviolatam fidem non exigit multitudo verbositatis, sed integritas rationis et puritas mentis*'. Da sich

uns oben schon ein ähnliches Verwandtschaftsverhältnis des Petrusprologs zu dem gregorianischen Andreasprologe ergeben hat, so liegt es nahe, hier dieselbe Erklärung zu geben wie dort und die Notiz in den miracula Thomae aus einer Benutzung des Andreasprologs durch den Redactor unsrer Sammlung abzuleiten. Hierdurch wäre dann auch derselbe Mann als Compilator des von ihm aufgenommenen Thomaslebens erwiesen. Dass die miracula Thomae uns auch vereinzelt begegnen, wäre an sich kein Gegenbeweis; denn sie könnten, wie dies anderwärts häufig vorkommt, aus der Sammlung herausgerissen sein. Auffälliger bleibt, dass dieselben nicht blos in cod. Paris. 5304, der von Apostelleben sonst nur den Melitotext enthält, sondern auch in den Wolfenbüttler Handschriften mit der doppelten Ueberschrift auftreten '*de miraculis beati Thomae apostoli vel qualiter ad martyrii coronam deo tribuente pervenit*'. Dies scheint doch darauf zu deuten, dass sie schon vor ihrer Aufnahme in unsre Sammlung unter jener Ueberschrift als besondre Schrift umliefen. Dann aber ist die oben gegebene Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses der Notiz '*Nam legisse me memini quendam libellum etc.*' zu dem gregorianischen Andreasprologe ausgeschlossen. Bedenken wir nun ferner, dass nach unsern bisherigen Ergebnissen der Redactor der Sammlung die vorgefundenen Stücke einfach in der Form aufnahm, in der er sie vorfand, so legt sich eine anderweite Auffassung des Sachverhalts nahe. Wir haben wol anzunehmen, dass jenes Verwandtschaftsverhältnis sich nicht aus literarischer Benutzung, sondern aus Identität des Verfassers erklärt. Hiernach rührt die Redaction der 'miracula Thomae' wol ebenfalls von Gregor von Tours her, obwol bisher noch keine Handschrift bekannt ist, in welcher sie ihm ausdrücklich zugeschrieben wurde. Wenn dieser Text als besondre Schrift umlief, erklärt es sich auch am einfachsten, dass in der Sammlung der passiones in cod. Paris. 12602, welche sonst keinerlei Abhängigkeit von unserer Sammlung der virtutes zeigt, die 'miracula Thomae' an die Stelle der 'passio' getreten sind. Das gefundene Ergebnis legt die Vermuthung nahe, dass vielleicht auch die 'virtutes Petri et Pauli' (abgesehen von dem Prologe '*Licet plurima*') und die 'miracula Johannis' von keinem andern herrühren als von Gregor von Tours. Indessen müssen wenigstens die letzteren älter sein, da die Passionensammlung, zu welcher die aus den virtutes Joannis geflossene passio (der sogenannte Melito) gehört, schon vor Gregor von Tours existirt haben muss.

Noch bleibt zu erörtern, ob etwa die einigen Stücken vorangeschickten Inhaltsübersichten ('*capitula*') erst bei der Zusammenstellung

der ganzen Sammlung hinzugekommen sind. Dieselben finden sich vor den virtutes des Petrus, Paulus, Andreas, Johannes, sowie vor den passiones des Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas. Sie fehlen also vor den virtutes des Thomas, und vor den passiones der beiden Jakobus und des Philippus. In den Passionensammlungen begegnen sie uns meines Wissens nirgends, dagegen finden sie sich vor der als selbständiges Ganzes überlieferten Schrift Gregors 'de miraculis beati Andreae apostoli' (Paris. lat. 12603 f. 1. 18104 f. 72r). Die capitula der letztgenannten Schrift werden also von Gregor herrühren. Die übrigen scheint erst der Redactor nach Gregors Beispiel hinzugefügt zu haben. Dass sie bei den passiones von Jacobus fr. dom., Philippus und Jacobus fr. Joh. fehlen, erklärt sich wol aus dem vergleichungsweise geringen Umfange dieser Stücke. Auffällig bleibt nur das Fehlen der capitula vor den virtutes Thomae. Vielleicht fehlen dieselben nur in den auf uns gekommenen Handschriften, die überhaupt in diesem Stücke sich nicht gleich bleiben. Die oben angeführten capitula finden sich vollständig nur in den beiden Wolfenbüttler Codd.; Paris. lat. 18298 hat nur die capitula bei Petrus und Paulus, umgekehrt Paris. lat. 12604 lässt grade diese weg, hat aber die capitula bei Andreas, Johannes, Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas.

Die bisherige Untersuchung hat festgestellt, dass bei der Redaction der zweiten Sammlung ausser dem Prologe '*Licet plurima*' und den capitula nichts Neues hinzugekommen ist. Dass der Sammler Gregors Andreasleben mit Prolog und Epilog unverändert aufnahm, zeigt am besten, mit wie wenig Kunst er verfuhr. Auch den Epilog zu Simon und Judas, in welchem Abdias als Verfasser der gesta apostolorum bezeichnet wird, nahm er aus der benutzten Passionensammlung unverändert auf. Ueber die Person des Redactors ist uns nichts bekannt. Manches für sich hätte die Vermuthung, dass Gregor von Tours selbst, nachdem er das Andreasleben zuerst als selbständige Schrift componirt hat, späterhin ähnliche Bearbeitungen der miracula Thomae und der virtutes Petri et Pauli unternahm, und schliesslich die genannten Stücke mit den miracula Johannis und den passiones der übrigen Apostel zu einer neuen Sammlung zusammenstellte, für welche er den neuen Prolog '*Licet plurima*' anfertigte. Aber ebenso gut kann ein Schüler oder jüngerer Zeitgenosse Gregors der Redactor gewesen sein.

Erhalten ist uns die Sammlung, wie bereits bemerkt wurde, in den Drucken bei Lazius und Nausea, in den beiden Wolfenbüttler Codd. und den codd. Paris. lat. 18298 und 12604. Bei Nausea und Lazius ist die Ordnung der einzelnen Apostel eine abweichende. Auch der Bestand

der Sammlung ist hier und da von den Abschreibern geändert. Die meisten der vorgenommenen Aenderungen sind im Vorstehenden bereits besprochen: so die Weglassung der passio Petri et Pauli (Marcellus) bei Lazius und in den beiden Pariser Codd., die Weglassung des gregorianischen Andreaslebens in cod. Paris. 18298, die Ersetzung desselben durch einen umfangreichen, zugleich die passio in sich schliessenden Text der virtutes Andreae bei Lazius; die Ersetzung des Abdias-Schlusses der virtutes Johannis durch den Melitoschluss bei Nausea und in cod. Paris. 18298 und der miracula Thomae durch die ältere passio in cod. Paris. 18298. Umgekehrt ist der Matthäusprolog '*Quoniam deo cura est de hominibus*' nur noch in Paris. lat. 18298, der Philippusprolog '*Cum in ipsis initiis*' nirgends erhalten. Cod. Paris. 12604 hat die Passion des Jacobus fil. Zebedaei in einer abgekürzten Redaction, und lässt die Epiloge zu Matthäus und zu Simon und Judas weg. Ueber die willkürlichen Aenderungen, welche Lazius vornahm, ist bereits gesprochen.

Die Entstehungszeit der Sammlung der 'virtutes' ist dadurch bestimmt, dass die Schrift Gregors von Tours 'de miraculis beati Andreae' einen integrirenden Bestandtheil derselben bildet. Gregor war Bischof von 573—595; sein Andreasleben ist nach der Schrift 'de gloria martyrum' geschrieben. Hiernach kann die Sammlung als Ganzes nicht vor dem Ende des 6. Jahrhunderts entstanden sein. Die etwas ältere Sammlung der 'passiones' muss zu Gregors Zeit schon existirt haben. Während Arators dem Papste Vigilius (540—555) dedicirte poetische 'historia apostolica' noch keine Spur von Bekanntschaft mit der Passionensammlung verräth, weiss Gregor von Tours nicht nur, dass wir nur von einigen Aposteln 'virtutes', von den übrigen lediglich 'passiones' besitzen, sondern citirt in seiner Schrift 'de gloria martyrum' speciell noch die 'historia passionis Thomae' und eine 'historia agonis Bartholomaei' (opp. ed. Ruinart Paris. 1699 T. I p. 756. 757). Auch mit den Passionsgeschichten von Petrus, Paulus, Johannes und Jakobus dem Bruder des Herrn zeigt er sich bekannt (a. a. O. p. 749 sqq.). Für Petrus hat er den Pseudo-Marcellus, für Paulus den Pseudo-Linus, für Johannes den Abdias- oder den Melitotext benutzt. Eine sichere Spur für das Vorhandensein einer vollständigen Passionensammlung begegnet uns bei Venantius Fortunatus († 609). Derselbe nimmt in einem Gedichte auf die Jungfräulichkeit (opp. Miscell. VIII, 5 vgl. 6) auf die Apostellegenden in einer Ausdehnung Bezug, die sich nur aus der Bekanntschaft mit einer vollständigen Sammlung erklärt. Die betreffende Stelle lautet (Migne Patr. lat. T. 88, col. 270):

Jurisconsulti Pauli comitante volatu
Princeps Romana currit ab arce Petrus.
Conveniunt ad festa simul sua dona ferentes
Hi quorum cineres urbs caput orbis habet.
Culmen apostolicum radianti luce coruscum
Nobilis Andream mittit Achaia suum.
Praecipuum meritis Ephesus veneranda Joannem,
Dirigit et Jacobos terra beata sacros.
Laeta suis votis Hierapolis alma Philippum,
Producens Thomam munus Edessa pium.
Inde triumphantem fert India Bartholomaeum
Matthaeum eximium Naddaver alta virum.
Hinc Simonem et Judam lumen Persida gemellum
Laeta relaxato mittit ad astra sinu.

Hier haben wir alle zwölf in der Sammlung behandelten Apostel beisammen, was an sich schon bei dem Schwanken der Namen in den Apostelverzeichnissen kaum zufällig ist, und zwar fast genau in der oben als Reihe II bezeichneten Ordnung, nur dass wie in Reihe I auf Andreas die beiden Zebedaiden und auf diese erst Jacobus Minor und Philippus folgen. Ich setze dabei selbstverständlich voraus, dass von den beiden, bei Venantius Fortunatus zusammengefassten Jakobus der Zebedaide unmittelbar auf seinen Bruder Johannes und darnach erst der Bruder des Herrn folgte. Aber auch die Uebereinstimmung in der Angabe der Todesstätten bestätigt die Benutzung der Passionensammlung. Die Tradition ist hier nur über Petrus, Paulus, Johannes und Philippus einstimmig, während bei allen übrigen Aposteln die legendarischen Angaben weit auseinandergehn. Venantius Fortunatus folgt hier überall der in den 'passiones apostolorum' enthaltenen Ueberlieferung. So versetzt er das Grab des Bartholomäus noch nach „Indien", während schon Gregor von Tours (de gloria martyrum I c. 33 p. 757 sq. ed. Ruinart) die Legende von der wunderbaren Translation der Gebeine des Apostels nach Lipari bei Sicilien kennt. Die Auffindung des angeblich in einem bleiernen Sarge an die Küste von Lipari angespülten Leichnams erfolgte aber durch Bischof Agathon, einen Zeitgenossen Gregors, im Jahre 580 [1]). Ferner kennt Venantius

1) Die Beschreibung dieser wunderbaren Auffindung aus der Feder des Theodoros Studites (in der latein. Uebersetzung des Anastasius Bibliothecarius) und die Geschichte der späteren Translation nach Benevent findet sich schon in

den Märtyrertod des Simon und Judas in Persien, die Ueberführung der Gebeine des Thomas von Indien nach Edessa, und die sonst von keinem Schriftsteller der ersten sechs Jahrhunderte, sondern erst in der 'passio Matthaei' und darnach in jüngeren Martyrologien [1]) (vgl. Acta SS. Sept. Tom. VI p. 220 sqq.) genannte Stadt Naddaver in Aethiopien als Todesstätte des Matthäus. Letzteren Ort erwähnt er im nachfolgenden Gedichte (VII, 7) noch einmal:

Quos Patras, quos Ephesus, Naddaver arce tenet.

Hier bezieht sich Patras auf Andreas, Ephesus auf Johannes, Naddaver wieder auf Matthäus.

Ausdrücklich citirt finden wir die Passionensammlung unter dem Titel 'apostolorum passiones' oder 'historiae in quibus apostolorum passiones continentur', bei Beda Venerabilis († 735) 'retractationes in Acta Apostolorum' c. 1 (opp. ed. Colon. 1688 Tom. VI, p. 3). Derselbe bemerkt, dass jene historiae von den Meisten für „apokryph" gehalten werden. Er erwähnt speciell aus den passiones die Geschichten von der persischen Wirksamkeit des Simon und Judas, sowie von ihrem Märtyrertode zu Suanir, ferner die Erzählung der passio Matthaei von dem äthiopischen Eunuchen Candaces, in welcher er den sichersten Beweis für die Unzuverlässigkeit und Unwahrheit der von dem Verfasser der passiones mitgetheilten Nachrichten findet [2]). Beda nimmt dabei

---

cod. Paris. lat. 13090, einem Palimpsesten aus dem 10. Jahrh. f. 9—17, dgl. in cod. Paris. 17002 f. 55—59, ebenfalls saec. X und cod. Paris. 5273 saec. XII oder XIII f. 33v—40r.

1) Das Martyrologium Hieronymianum lässt ihn zu Tarsium in Persien Märtyrer werden. Die confuse Lesart in dem Texte bei Vallarsi (Hieron. opp. XI, 545) zu XI kal. Octob.: '*Natalis S. Matthaei apostoli et evangelistae, qui pro Christi nomine passus est in Aethiopia, civitate Thartium*' setzt vielleicht die Erzählung der 'passio' schon voraus.

2) '— — *Simon Zelotes et Judas Jacobi. Hos referunt historiae, in quibus apostolorum passiones continentur et a plurimis deputantur apocryphae, praedicasse in Perside, ibique a templorum Pontificibus in civitate Suanir occisos gloriosum subiisse martyrium. Quibus adstipulatur et liber martyrologii qui b. Hieronymi nomine ac praefatione attitulatur. — — Porro Isidorus arbitratur hunc Simonem esse qui post Jacobum fratrem domini Hierosolymorum rexit ecclesiam. — — Quod ne adhuc quidem negare audemus, maxime cum ille qui praefatas Apostolorum passiones scripsit, ipse se certissime incerta et falsa scripsisse prodiderit. Dicit enim quia Candacis eunuchus quem baptizasset Philippus in Judaea eo tempore fuerit in Aethiopia, quo Matthaeus ibi docebat eique docenti auxilium intulerit: cum manifestum sit Candacem nomen esse non viri sed feminae etc.*' — — Die weiter

Bezug auf das Martyrologium Hieronymianum, welches ebenfalls die Passionensammlung schon kennt [1]). Dagegen ist das nach dem Vorgange von Fabricius (III, 602) auch von mir (Dictionary of Christian Biography l. c.) aufgeführte Zeugnis des Aldhelmus in dem Briefe an König Geruntius (unter den Briefen des Bonifatius epist. XLIV) zu streichen. Die hier angeführte Schrift 'Certamen apostolorum' ist nicht „Abdias", dessen Sammlung erst durch Lazius den Titel 'historia certaminis apostolici' erhielt, sondern eine eigne Schrift, welche den Streit der Apostel Petrus und Paulus mit Simon Magus behandelte, wahrscheinlich Pseudo-Marcellus.

Die Abfassungszeit der Passionensammlung kann nach dem Allen nicht über die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts hinabgerückt werden. Eben dieser Zeitpunkt ist aber auch wie Gutschmid (die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, Rhein-Museum, Neue Folge XIX S. 387 ff.) nachgewiesen hat, der früheste Termin. Die in der 'passio Matthaei' erzählte Geschichte von dem König Beor von Aethiopien, welcher bei seinen Lebzeiten den einen Sohn zum Heerführer, den andern zum König ernannt haben soll und bis an seinen Tod mit den Römern und Persern in Frieden lebte (Fabricius II, 667 sq.), beruht nämlich auf zuverlässiger historischer Kunde und bezieht sich auf den abyssinischen König Elesbaas, auf welchen schon Fabricius (p. 653) bezüglich des dem Aeglippus beigelegten Namens '*rex christianissimus*' verwiesen hatte. Elesbaas eroberte im Jahre 524 das Sabäerreich, seit welcher Zeit die Abyssinier in die Kämpfe zwischen Römern und Persern verwickelt wurden. Die 'passio Matthaei' kann also erst einige Zeit nach 524 geschrieben sein. Die darin enthaltene Geschichte des Aeglippus war für die fränkische Geistlichkeit durch das demselben beigelegte Prädicat '*rex christianissimus*' von ganz besonderem Interesse. Es ist dies bekanntlich dasselbe Prädicat, welches König Chlodwig bei seiner Bekehrung zum Christenglauben (496) durch Papst Anastasius II.

folgende Retractation der Behauptung, dass Judas Thaddäus, welcher zu Abgar gesandt wurde, einer der Zwölf gewesen sei, bezieht sich auf die eigne frühere Angabe des Beda, nicht auf die passiones apostolorum, in denen (Fabric. II, 688) jener Thaddäus in Einklang mit der sonstigen Tradition den Zweiundsiebzig zugezählt wird.

1) Man vergleiche namentlich die Angaben über Bartholomäus '*qui decollatus est in India citeriore — — iussu regis Astriagis*', sowie über Simon und Judas '*qui a templorum pontificibus occisi sunt in Suanir* [der Text bei Vallars hat '*Susia*'] *civitate magna apud Persidem*'. Auch das Mannawunder am Grabe des Johannes ist dem Martyrologen schon bekannt. Die Abfassungszeit des Martyrologiums scheint das Ende des 7. Jahrh. zu sein.

erhielt. Dasselbe sollte zugleich ein Antrieb für die katholischen Frankenkönige sein, die Bekehrung der arianischen Nachbarvölker zum katholischen Glauben zu betreiben. In eben diese Zeit der Arianerbekehrungen führt uns auch das in der 'passio Thomae' enthaltene, bei Gelegenheit der Bekehrung des Gundaforus mitgetheilte ausführliche Bekenntnis zur Trinität, welches die Formeln des athanasianischen Symbolums voraussetzt.

Von den in die Sammlung der virtutes aufgenommenen Stücken haben wenigstens die virtutes beati Johannis bereits existirt, als die Passionensammlung veranstaltet wurde. Denn die dem angeblichen Melito beigelegte passio S. Johannis, welche einen integrirenden Bestandtheil der 'passiones' bildet, ist nur eine jüngere Bearbeitung der virtutes Johannis. Die miracula b. Andreae stammen, wie wiederholt bemerkt wurde, von Gregor von Tours. Für die miracula beati Thomae ergab sich oben der gleiche Ursprung wenigstens als wahrscheinlich. Die virtutes Petri und Pauli, für welche die Abfassung durch Gregor eine blosse Möglichkeit bleibt, sind zum grossen Theil aus Pseudo-Linus geschöpft, und zwar aus dem lateinischen Texte desselben, der wie die Benutzung der Vulgata zeigt, selbst nicht früher entstanden sein kann als um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Die passio Petri et Pauli des Pseudo-Marcellus, welche in den virtutes benutzt und in der Passionensammlung als selbständiges Stück aufgenommen war, ist ebenso wie der lateinische Linus die Uebersetzung eines griechischen Originals, das in seiner dermaligen Gestalt nicht älter sein kann als das 5. Jahrhundert. Der lateinische Text mag im Laufe des 6. Jahrhunderts entstanden sein. Isidor von Sevilla benutzte ihn in seiner 626 geschriebenen Chronik (Meine Quellen der Römischen Petrussage S. 54 f.). Höher als ins 6. Jahrhundert hinauf lässt sich überhaupt keins der aufgenommenen Stücke, mindestens in der aufgenommenen Gestalt zurückverfolgen.

Von den meisten Bestandtheilen der Sammlung, sowol der passiones als der virtutes ist es unzweifelhaft, dass sie, wenn auch aus griechischen Quellen geflossen, doch in der vorliegenden Fassung ursprünglich lateinisch geschrieben sind. Ausser dem sogenannten Marcellus, der epistola presbyterorum et diaconorum Achaiae und der passio Jacobi fratris domini ist wohl nur die passio Bartholomaei einfach aus dem Griechischen übersetzt, obwol sie noch vielfach ursprünglicher ist als der jetzt erhaltene griechische Text. Wie sich die kürzere Redaction der passio Andreae '*conversante et docente*' zu den griechischen Texten der codd. Paris. gr. 770. 1539 verhält, kann ich zur Zeit nicht entscheiden. Die lateinischen virtutes Andreae sind ebenso wie die miracula Jo-

hannis und die miracula Thomae ziemlich freie Bearbeitungen griechischer Originale, keine blossen Uebersetzungen. Ob die in der passio Simonis et Judae als Quelle citirte Schrift des Kraton, welche in zehn Büchern die Thaten der genannten beiden Apostel beschrieben haben soll, wirklich ursprünglich griechisch geschrieben war, muss dahingestellt bleiben; sicher ist, dass der jetzt vorliegende, als Excerpt bezeichnete Text der passio lateinisches Original ist. Dasselbe gilt unzweifelhaft von den virtutes Petri et Pauli, welche nachweislich aus lauter lateinischen Quellen compilirt sind [1]).

Die Heimath sowol der 'passiones' als der 'virtutes' scheint irgend ein fränkisches Kloster gewesen zu sein. Da uns die ersten Spuren der Passionensammlung kurz nach ihrer Entstehung im fränkischen Reiche begegnen, dessen Klöster gegen Ende des 6. und zu Anfang des 7. Jahrhunderts noch die Stätte einer sehr regen literarischen Thätigkeit waren, so bleibt diese Annahme jedenfalls die wahrscheinlichste. Die etwas jüngere Sammlung der virtutes weist uns schon durch das in ihr aufgenommene gregorianische Andreasleben ins fränkische Reich. Wie beide Sammlungen jetzt vorliegen, hat ihre Zusammenstellung lediglich dem Interesse frommer Wissbegierde gedient; nicht einmal ein locales Interesse, wie es so häufig zur Entstehung von Heiligenlegenden den Anstoss gab, lässt sich als Veranlassung vermuthen. Die Sammler trugen einfach zusammen, was sich von älteren und jüngeren Erzählungen über die Thaten und Schicksale der verschiedenen Apostel vorfand, wobei der jüngere Sammler sich lediglich bemühte, seinen Vorgänger durch grössere Reichhaltigkeit zu überbieten.

Der Werth der Sammlungen beruht für uns vor allem darin, dass ein grosser Theil der aufgenommenen Stücke aus älteren Quellen geschöpft ist, von denen wir gegenwärtig nur einen Theil noch besitzen. Freilich mindert dieser Werth sich in dem Masse, in welchem längst verloren geglaubte Originalien wieder zum Vorschein kommen, wie z. B. der kürzlich von Max Bonnet in einem cod. Paris. gr. 1510 wieder aufgefundene vollständige griechische Text der περίοδοι Θωμᾶ. Für einen

1) Welche Bewandtnis es mit der Notiz in dem 'Catalogus nonnullorum librorum qui adhuc graece exstant' im Anhange zu dem Mémorial der Mendozabibliothek (vgl. Graux, Essai etc. 1881 p. 385. Harnack, die Ueberlieferung der griech. Apologeten S. 270 not. 419) hat, wo wir unter No. 20 '*Abdias episc. Babyloniae de Actibus Apostolorum*' aufgezählt finden, weiss ich nicht zu sagen. Sollte darunter etwa der griechische Text des angeblichen Kraton gemeint und dem Abdias zugeschrieben sein?

grossen Theil derselben waren wir bisher namentlich vor der 1871 erfolgten Veröffentlichung der syrischen Uebersetzung lediglich auf „Abdias“ angewiesen. In derselben Lage sind wir aber z. B. hinsichtlich erheblicher Stücke der περίοδοι Ἀνδρέου und der περίοδοι Ἰωάννου noch jetzt. Auch die gesta Simonis et Judae, sowie die äthiopischen Geschichten des Matthäus sind uns nur noch in dem Abdiastexte erhalten. Was die Beschaffenheit der aufgenommenen Texte betrifft, so ist sie namentlich bei denjenigen Stücken, welche auf ursprünglich gnostische Apostelacten zurückgehn, dieselbe die überhaupt die katholischen Bearbeitungen jener Art von Literaturproducten charakterisirt. Den Bearbeitern ist es weder um getreue Wiedergabe der Originalien, noch um Belehrung oder Erbauung, sondern lediglich um möglichst vollständige Sammlung der von den Aposteln berichteten Thaten und Schicksale, insbesondere ihrer Wunderwerke und ihrer Martyrien zu thun. Die lehrhafte Tendenz tritt völlig zurück. Daher strich und überarbeitete man alles, was lediglich dogmatischen Zwecken diente, wobei es sich für katholische Schriftsteller von selbst verstand, dass man alle häretischen Stellen durch gut kirchliche Wendungen ersetzte oder auch völlig beseitigte. In diesem Sinne sind die Worte Gregors im Prologe zum Andreasleben und die entsprechende Bemerkung im Eingange der Schrift ‘de miraculis Thomae’ von der in der Bearbeitung beseitigten ‘*verbositas*’ der ursprünglichen Schriften, respective von den weggelassenen Stellen ‘*quae fastidium generabant*’ zu verstehn. Dagegen hielten die Bearbeiter die Fiction aufrecht, dass die von ihnen redigirten Schriften von Augenzeugen herrührten, und nahmen daher die Stellen, wo die Erzähler in der ersten Person redeten, wenn auch nicht alle, so doch theilweise unverändert herüber. So zunächst verschiedene „Wirstellen“ aus der kanonischen Apostelgeschichte in den virtutes Pauli: Fabric. II, 445 sq.: ‘*Factum est autem, euntibus nobis ad orationem*’ (= Act. 16, 16). p. 447: ‘*in una autem sabbatorum cum venissemus ad frangendum panem*’ — — ‘*in coenaculo ubi eramus congregati*’ (= Act. 20, 7 flg.). Ferner in den virtutes Andreae Fabric. p. 514: ‘*nobis flentibus reddidit spiritum*’ (in dem griechischen Texte der passio Andreae bei Tischendorf verwischt) und in den miracula Johannis Fabric. p. 549: ‘*iuxta sepulcrum Drusianae vidimus speciosum adolescentem — — et audivimus sono vocis exprimi Propter Drusianam*’ (griechisch bei Zahn, Acta Joannis p. 231) p. 584: ‘*ubi autem sicut voluit facta est fovea nihil quoquam nostrum sciente exuit vestem*’. p. 588 sq.: ‘*proiecit se supra tumulum in quo straverat vestimenta sua, dicens nobis*’. p. 589, 5: ‘*qui interfuimus, alii gaudebamus, alii plorabamus. Gaudebamus, quod*

tantam cernebamus gratiam; dolebamus, quod tanti viri adspectu et praesentiae specie defraudabamur' [1]).

Die Quellen der 'passiones' und 'virtutes' müssen für jede einzelne der aufgenommenen Schriften besonders untersucht werden.

In den virtutes Petri sind die biblischen Erzählungen aus den Evangelien und der Apostelgeschichte aus dem lateinischen Texte des Hieronymus (der Vulgata) geschöpft (Fabric. II, 402—411, 8). Mit den Worten '*His ita gestis surrexit quidam Samareus*' (Fabric. 411, 9) beginnt ein längeres Excerpt aus den Recognitionen des römischen Clemens in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus. Die ausgezogenen, theilweise bedeutend verkürzten Abschnitte sind Recogn. II, 19—20; 22 Ende — 23; 36. III, 47. II, 9. III, 48—50; 63; 64. IV, 7. VI, 16. VII, 1; 12—13; 21; 23. IX, 38. Für die Worte '*Post haec autem Petrus Romam veniens etc.*' = Fabric. 429, 1 bis '*aut oves susceptas aleret*' = Fabric. 430, 8 dient als Quelle die epistola Clementis ad Jacobum, ebenfalls in der Uebersetzung Rufins, cap. 2 und 19. Mit '*Tempore igitur Neronis Caesaris*' = Fabric. 429, 11 beginnt Pseudo-Hegesippus de excidio Hierosolym. III, 2 (ed. Weber und Caesar. 1864 p. 170 sqq.). Die dort erzählte Geschichte von den Kämpfen des Petrus (und Paulus) mit dem Magier Simon in Rom, dem Sturze des Magiers und dem Märtyrertode des Petrus ist bald wörtlich ausgeschrieben bald paraphrasirt. Diese Quelle geht bis zu den Worten '*torquebatur interea magus et apostolica perculsus gloria*' = Fabric. 433, 20. Die in dem Texte des Lazius folgenden Worte leiten über zu den Auszügen aus Pseudo-Marcellus, welche mit '*Miror te, inquit*' = Fabric. 433, 25 beginnen und bis '*sed caninos habere*' = Fabric. 435, 18 sich erstrecken, worauf der Compilator mit '*quare indignatus magus*' zu Pseudo-Hegesipp zurückkehrt. Doch weichen grade hier die verschiedenen Texte von einander ab. Die Wolfenbüttler Codd. erkennen ebensowenig wie Paris. lat. 5273. 5322. 3789 das Einschiebsel aus Pseudo-Marcellus an. Der Text lautet hier wie in der Quelle ohne Unterbrechung durch fremde Zuthat: '*Torquebatur magus et apostolica perculsus gloria discedit, sese ad omnem excitat carminum suorum potentiam. Congregat populum etc.*' [2]). Nach den Worten '*cruci ad-*

1) Lazius führt in seiner praefatio auch noch folgende Stelle aus den miracula Thomae (Fabric. II, 722, 14) an: '*neque patiebatur nos somno dimergi*'. Aber statt '*nos*' ist, wie schon Fabricius vermuthete, '*eos*' zu lesen. So steht auch bei Nausea gedruckt.

2) Im Folgenden fügt der Text bei Lazius (= Fabricius 436, 10) aus Pseudo-Marcellus die Worte ein '*cumque haec cum lacrimis orasset apostolus*

iudicatus est' (= Fabric. 438, 16) verlässt der Compilator den Text Pseudo-Hegesipps und wendet sich zu Pseudo-Linus, aus welchem alles Uebrige von '*ingens subito populi concursus factus est*' bis zum Schlusse mit starken Kürzungen entlehnt ist. Die Schlussnotiz bei Lazius über die Begräbnisstätte '*in loco qui dicitur Vaticanus iuxta viam triumphalem ubi totius urbis veneratione celebratur in pace*' ist aus dem liber Pontificalis entlehnt. Die 'passio' fügte nach '*in sarcophago collocavit*', mit welchen Worten in den Abdiastexten das Excerpt aus Pseudo-Linus zu Ende geht, noch ein weiteres Stück aus Linus hinzu, welches die Petrusvision des Marcellus und seinen Bericht an die Brüder enthielt. Dasselbe beginnt mit '*Statimque Marcellus unus ex discipulis eius*'. Die Schlussworte lauten in cod. Paris. lat. 5343 f. 46v '— — *Tu autem annuncia regnum dei. Quod cum gratia dei mane cunctis fratribus Marcellus indicavit, quorum fides et devotio meritis sancti Petri ex omni parte confirmata est in nomine — amen*'. Ebenso codd. Paris. lat. 11750. 5322. 15437. 3789. Genovef. H. l. 9. Da die Art der Benutzung der Quelle genau dieselbe ist wie vorher, so ist dieser Schluss der passio wol ursprünglich, und erst bei der Aufnahme in die Abdiassammlung gestrichen worden.

In den virtutes Pauli ist der erste Theil (= Fabricius II, 441—452, 5) von '*Fuit vir quidam in Hierusalem de tribu Beniamin*' bis '*cum omni fiducia sine impedimento*' wieder aus der kanonischen Apostelgeschichte entnommen, und zwar wie überall nach dem Texte der Vulgata. Eingeschoben sind Fabric. 449, 19 die Worte '*post crucem vero Petri et elisionem Simonis magi*', welche im Widerspruche mit Pseudo-Marcellus, aber im Einklange mit Pseudo-Linus voraussetzen, dass Paulus erst nach der Kreuzigung des Petrus nach Rom gekommen sei. Mit den Worten '*Haec dum Romae apostolus faceret — ita coram Caesare locutus est*' (= Fabric. 452, 6—12) bahnt sich der Compilator den Uebergang zu Pseudo-Marcellus. Demselben sind die Worte von '*De doctrina quidem magistri mei*' (Fabricius 452, 12) bis '*Nero imperator obstupuit*' (Fabricius 454, 3) entlehnt. Der Rest von '*et cum ei de morte illius tardius nunciaretur*' (Fabric. 454, 6) bis '*qui tantam gloriam donaverat apostolo suo*' ist wieder ein sehr abgerissenes und für sich kaum verständliches Excerpt aus Pseudo Linus. An die Darstellung des letzteren erinnert auch die vom Verfasser zugesetzte Notiz vor dem Excerpte aus Pseudo-Marcellus (= Fabric. 452, 7),

---

ait: adiuro vos in nomine Jesu Christi qui eum fertis ut nunc demittatis' und (Z. 14) '*demissus a daemonibus*'. Nach '*debilitatisque cruribus*' (= Z. 18) fehlen irrthümlich die unentbehrlichen Worte '*Ariciam concessit*'.

es sei zu den Ohren Nero's gekommen, dass Paulus einen Aufruhr gegen das Kaiserreich errege ('*quod — — adversus imperium seditiones excitaret*'). Die Schlussworte sind eigner Zusatz des Compilators. Sie lauten vollständig: '*Post duos autem annos de passione beati Petri, sed ipsa die qua beatus Petrus martyrium consummavit. Cuius corpus a christianis viris conditum est diligenter et sepultum in via Ostiensi in pace. Acta sunt haec circa sanctos dei Petrum et Paulum apostolos sub die III kl. iulias. Regnante domino nostro Jesu Christo — amen*'. Bei Lazius sind diese Worte etwas geändert; insbesondre ist aus dem Liber Pontificalis die Bestattung durch Lucina hereingetragen.

Ueber die Quellen der virtutes Andreae, sowie über die beiden noch erhaltenen Redactionen derselben, der 'miracula b. Andreae' des Gregorius Turonensis und des dritten Buches der historia apostolica bei Lazius ist bereits das Nöthige bemerkt. Sie stammen direct oder indirect aus den gnostischen περίοδοι Ἀνδρέου, von denen uns jetzt nur noch der Anfang in den bei Tischendorf (acta app. apocr. p. 132 sqq.) abgedruckten πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθαίου, übrigens auch nicht mehr in ganz ursprünglicher Gestalt erhalten ist. Aus denselben gnostischen Acten ist, wie sich noch weiter zeigen wird, die längere passio S. Andreae geflossen. Dieselbe ist uns auch noch im griechischen Texte erhalten (bei Tischendorf p. 105 sqq.). Die kürzere passio ('*Conversante et docente*') ist aus dem Texte der virtutes, den Lazius veröffentlicht hat, herausgelöst, mit einer neuen Einleitung, welche wie schon bemerkt, die längere 'passio' benutzt.

Die miracula beati Thomae (bei Lazius Buch IX) und die kürzere 'passio S. Thomae' stammen ebenfalls aus den gnostischen περίοδοι. Der Redactor der ersteren (d. h. wohl ebenfalls Gregor von Tours) gibt in der bereits besprochenen Stelle im Eingange '*nam repperi librum etc.*' ausdrücklich seine Quelle an. Beide lateinische Texte sind, wie sich oben gezeigt hat, mit Ausnahme eines aus der passio einfach in die miracula herübergenommenen grösseren Stückes, selbständige Bearbeitungen eines gemeinsamen Originals. Der Text der passio war im Mittelalter der verbreitetere und liegt den Darstellungen bei Ordericus Vitalis (historia eccles. P. I lib. II bei Duchesne, scriptt. Normann. p. 410 sqq. Migne, Patr. lat. T. 188 col. 158 sqq.), Vincentius Bellovacensis (specul. histor. X, 62—66), Jacobus a Voragine (goldene Legende S. 32 sqq. ed. Graesse) und Joachim Perionius (de rebus gestis et vitis apostolorum, hinter der Ausgabe des Abdias von Lazius. Basel 1551) zu Grunde.

Die Schrift de virtutibus beati Joannis mit dem Anfange '*Tempore illo sancti apostoli domini salvatoris ceterique discipuli*', bei Lazius mit einer neuen die biblischen Nachrichten enthaltenden Einleitung versehn (s. o. S. 131), ist eine Bearbeitung der alten gnostischen jetzt nur noch fragmentarisch erhaltenen πράξεις Ἰωάννου, mit Einfügung der von Eusebios (h. e. III, 2) aus der Schrift des alexandrinischen Clemens τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος entlehnten Geschichte von dem unter die Räuber gegangenen Jünglinge, nach der Uebersetzung Rufins (Fabricius II, 536, 10—541, 17). Der Eingang der ursprünglichen (nicht der von Lazius erweiterten) Erzählung beginnt mit der Geschichte des Oelmärtyrerthums des Apostels, welches hier nach Ephesos, nicht nach Rom verlegt wird, und seiner Verbannung nach Patmos. Hierauf folgt das Einschiebsel aus Rufin, worauf der Compilator die Nachrichten der gnostischen Quelle über die wunderbaren Heilkräfte des Apostels (Fabricius 536, 1 sqq.) kurz wiederholt (Fabricius 542, 1 sqq.) und sich nun den Weg zu der langen Geschichte von der Drusiana bahnt (c. 4—13 = Fabricius 542, 10—557, 19), welche wörtlich aus der gnostischen Quelle geschöpft ist. Dieselbe ist jetzt auch im griechischen Texte in cod. Marcian. 363 wieder aufgefunden. Hieran reihen sich (c. 14—21 = Fabricius 557, 20—581, 2) eine Reihe weiterer Thaten des Apostels, welche ebenfalls aus den gnostischen Acten stammen. Dieselben sind im griechischen Originale nicht mehr erhalten, doch sind einige der berichteten Züge anderwärts aufbewahrt. Eine speciellere Untersuchung hat zu ermitteln, in wie weit die hier berichteten Geschichten treu aus der Quelle wiedergegeben, oder überarbeitet sind; über ihre Provenienz aus den gnostischen Acten kann jedoch kein Zweifel sein (auch nicht was die Geschichte von der Zerstörung des Dianentempels und vom Gifttranke des Apostels betrifft = Fabric. 573, 5—581, 2). Der letzte Theil (c. 22—23 = Fabricius 581, 3—590, 10), welcher die μετάστασις des Apostels enthält, stammt aus derselben Quelle, wie dies eine Vergleichung mit dem noch erhaltenen griechischen Texte der μετάστασις evident macht. Zweifelhaft kann der gnostische Ursprung nur bezüglich des Mannawunders am Grabe sein (Fabricius 589, 9—14), welches sich jedoch ebenso auch im Griechischen findet. Die Schlussworte (Fabric. 589, 14—590, 10) sind sicher vom Redactor hinzugefügt. Von dem letzten Theile existirt neben der längeren Fassung des Abdiastextes (bei Fabricius) auch noch eine kürzere. Dieselbe ist fast durchweg nur ein einfaches Excerpt aus der längeren Fassung. Nur die Worte der Abschiedsrede '*Fratres et conservi nostri — vocare dignatur*' scheinen eine Ausnahme zu machen,

da sie theilweise dem griechischen Original näher kommen, als der gewöhnliche Abdiastext. Wahrscheinlich ist aber hier der ursprüngliche Text der virtutes aus beiden Redactionen herzustellen. Diese kürzere Fassung ist gedruckt bei Nausea, und findet sich auch handschriftlich, wie in cod. Paris. lat. 18298. Die passio S. Johannis *'Secundam post Neronem persecutionem Christianorum Domitianus exercuit'* mit dem vorangeschickten Briefe des angeblichen Melito oder Mellitus (bei Fabricius III, 604 ff.) ist nichts als eine kürzere Redaction des Abdiastextes. Das Oelmärtyrerthum in Ephesos ist weggelassen; die Erzählung beginnt sofort mit der Verbannung des Apostels nach Patmos und seiner Rückkehr nach Ephesos (Fabricius III, 606, 15—607, 2). Daran reiht sich sofort die Geschichte von Drusiana in kurzem Excerpt, in welchem das gnostische Colorit und alles für Katholiken Anstössige ausgetilgt ist (Fabricius III, 607, 3—23). Von hieran stimmen beide Texte wörtlich überein bis zur μετάστασις (Fabricius III, 607, 23—621, 14 = Fabricius II, 557, 20—581, 2). Den letzten Teil, die μετάστασις, enthält 'Melito' wörtlich in der oben erwähnten kürzeren Redaction (bei Nausea).

Die schon in der Passionensammlung enthaltenen passiones Jacobi fr. Joh., Jacobi fr. domini, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Judae zeigen keinerlei Einflüsse ursprünglich gnostischer Quellen. Die passio Bartholomaei ist eine Uebersetzung eines griechischen Originals, aber in einem noch weit correcteren Texte, als dem bei Tischendorf (acta app. apocr. p. 243 ff.) veröffentlichten. In der bei „Abdias" vorliegenden Gestalt trägt das μαρτύριον einen entschieden nestorianischen Charakter, stammt also frühestens aus dem 5. Jahrhunderte.

Für die passio Simonis et Judae wird als Quelle genannt eine „lange Erzählung" des Apostelschülers Crato über die Thaten der beiden Apostel, welche in zehn Büchern verfasst gewesen sein soll. Zu diesen 10 Büchern will sich unser Text nur als Excerpt verhalten (Fabricius II, 628, 18 sqq.). An der Richtigkeit dieser letzteren Angabe zu zweifeln scheint kein triftiger Grund vorhanden, obwol uns sonst keine Spur von jenem Werke des Craton begegnet. Natürlich war dasselbe, wenn es wirklich den Namen dieses sonst unbekannten Apostelschülers an der Stirn trug, ebenso wie zahlreiche ähnliche apokryphische Literaturproducte untergeschoben. Die Legende selbst ist weit älter, vgl. die Nachweisungen Gutschmids (Rheinisches Museum a. a. O. S. 380—385). Ihre Heimath ist unzweifelhaft Persien, wie zahlreiche Reminiscenzen an die persische Geschichte, die um die Mitte des 1. Jahrhunderts nach Chr. noch nachweisbaren Königsnamen, die

Bekanntschaft des Erzählers mit den gottesdienstlichen Bräuchen der Perser, wol auch die Namen der beiden Magier Zaroës und Arfaxat und in Verbindung hiermit die Polemik gegen den Manichäismus beweist.

Mit diesen Geschichten des Simon und Judas war schon in der benutzten Quelle die passio Matthaei, die jüngste aller in die Sammlung aufgenommenen Apostelgeschichten, in Verbindung gesetzt. Dass wirklich auch in dieser passio eine ältere Schrift excerpirt ist, zeigen deutlich folgende Worte (bei Fabricius II, 653, 16): '*Esset autem longum recensere, quomodo omnia simulacra omniaque templa destructa sunt: quae omnia propter copiam rerum praeteriens, quo ordine passionem sanctam celebraverit, retexam*'. Ob vielleicht jener angebliche 'Crato' in den oben erwähnten 10 Büchern nicht blos die Thaten des Simon und Judas, sondern auch die des Matthäus behandelt hat, muss dahingestellt bleiben. In den uns vorliegenden Texten erscheinen die Kämpfe des Simon und Judas nur als eine Fortsetzung der Kämpfe des Matthäus mit den beiden Zauberern Zaroës und Arfaxat, die von Aethiopien durch Matthäus vertrieben nach Persien kommen und dort mit den beiden andern Aposteln zusammentreffen (Abdias ed. Lazius VII, 8 = Fabricius II, 653, 8 und VI, 7 = Fabricius II, 608, 9; vgl. auch die Einleitung der 'passio Matthaei': '*Erant itaque duo magi Zaroës et Arfaxat apud Aethiopiam etc.*' und den oben S. 146 flg. besprochenen Epilog derselben passio Matthaei '*Zaroës autem et Arfaxat illi duo magi etc.*'). Ohne Zweifel gehören aber jene Magier ursprünglich nicht nach Aethiopien, sondern nach Persien, sind also ursprünglich nicht in der Matthäuslegende, sondern in der Simon-Judassage zu Hause. Beide Sagen sind also durch Ueberarbeitung eines ausschliesslich die Simon-Judaslegende behandelnden Textes mit einander in Verbindung gesetzt worden. Da die Matthäuslegende überhaupt erst um die Mitte des 6. Jahrhunderts entstanden sein kann, unsere passio Matthaei aber schon zu Ende desselben Jahrhunderts als integrirender Bestandtheil der 'passiones apostolorum' vorhanden war, so bleibt nur die Annahme übrig, dass die ausführlichere Schrift über die Geschichten des Matthäus, in welcher jene Verbindung mit der Simon-Judassage zuerst hergestellt war, sehr kurze Zeit nach ihrer Entstehung von dem Redactor unsres gegenwärtigen Textes excerpirt worden ist. Hiernach ist die ältere Schrift etwa zwischen 550 und 580 abgefasst.

Die passio Jacobi fratris Johannis ist aus einer in ihrem Kerne bereits im 2. Jahrhunderte umlaufenden Erzählung geflossen

(Clemens Alexandr. bei Euseb. h. e. II, 9). Doch ist dieselbe hier weiter ausgeschmückt und durch die vorangeschickte Erzählung von der Bekehrung der beiden Zauberer Hermogenes und Philetas (2. Tim. 1, 15. 2, 17) erweitert. Die für die hier vorliegende Sagengestalt benutzte Quelle ist bisher noch nicht aufgefunden.

Dasselbe gilt von der passio Philippi (auch in den Actis Sanctorum Maii T. I p. 11 sqq.). Die hier erzählten Geschichten von der zwanzigjährigen Thätigkeit des Apostels in Scythien, von dem Drachen im Marstempel, von der Uebersiedelung des Apostels nach Hierapolis, von seinen zwei weissagenden Töchtern, sowie von dem Lebensende des Apostels haben mit den jetzt erhaltenen Ueberresten der gnostischen περίοδοι Φιλίππου nichts gemein. Die Erzählung von den Töchtern des Philippus geht auf den Bericht des Polykrates von Ephesos (bei Eusebius h. e. III, 31. V, 24) resp. auf die rufinische Uebersetzung des Eusebios zurück, ist aber nicht direct von dorther entnommen.

Endlich die passio Jacobi fratris Domini ist eine Compilation aus zwei verschiedenen Quellen. Den Anfang macht nach einer kurzen Erwähnung der Einsetzung des Jakobus zum ersten Bischofe von Jerusalem ein Excerpt aus den clementinischen Recognitionen (Recogn. I, 44. 53. 63. 70) '*Convenientibus duodecim apostolis in Hierusalem etc.*' = Fabric. II, 594, 7 bis '*ultra mulctare neglexit*' = Fabric. 596, 17, wörtlich nach Rufins Uebersetzung. Die folgenden Worte '*In qua collisione — ministerium destinavit*' (= Fabric. 596, 21) sind erläuternde Zuthat des Compilators. Der zweite Theil '*Igitur Judaei postquam Paulus ad Caesarem*' (Fabric. 596, 22) bis '*quia Jesus est Christus*' (Fabric. 607, 10) stammt aus Eusebios (h. e. II, 23), wieder wörtlich nach Rufins Uebersetzung. Nur die Doxologie zum Schlusse ist vom Redactor angehängt. Auch diese Passion ist eine Uebersetzung aus dem Griechischen. Das bisher ungedruckte griechische Original findet sich handschriftlich in cod. Paris. gr. 881 f. 300ᵛ, wo es mit den Worten beginnt διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν Ἱεροσολύμων ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ὀνομασθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος.

Anderweite Quellen.

1. Griechische.

Lässt man die Nachrichten der Kirchenväter, welche ausdrücklich auf die apokryphen Apostelgeschichten zurückweisen und unter diesem Gesichtspunkte bereits in dem Abschnitte über Leucius Charinus zur Sprache gekommen sind, ausser Betracht, so ist hier zunächst der oben S. 6. 72 erwähnten katholischen Sammlung apostolischer περίοδοι zu gedenken, welche unter dem Namen πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων im Umlaufe war. Auszüge daraus haben seit dem 6. Jahrh. verschiedene griechische Chronisten, Johannes Malala (p. 325 sqq. ed. Oxon.), Georgios Hamartolos (p. 269 sqq. ed. Muralt) und aus letzterem wieder Kedrenos (I p. 360 sqq. ed. Bonn.) und Michael Glykas (p. 438 sqq. ed. Bonn.) mitgetheilt (Meine römische Petrussage S. 156 ff.). Die erhaltenen Reste sind einer katholischen Bearbeitung der gnostischen περίοδοι Πέτρου entlehnt. Dass diese letzteren nicht direct benutzt sind, ergibt sich schon aus dem unbefangenen Gebrauche, welchen die genannten Schriftsteller von jenen πράξεις machen. Man kann vermuthen, dass derselben Sammlung auch die πράξεις τοῦ ἠγαπημένου Ἰωάννου angehörten, auf welche sich im 6. Jahrh. Ephraim von Theopolis (bei Photios bibl. cod. 229) für die Tradition von dem Fortleben des Apostels im Grabe bezieht (s. oben S. 61). Auch Johannes von Thessalonich zu Ende des 7. Jahrh. kennt wenigstens von den περίοδοι des Petrus, Paulus, Andreas und Johannes katholische Bearbeitungen. Für die Vereinigung der betreffenden Acten zu einer eignen Sammlung haben wir im Bereiche der griechischen Kirche zur Zeit allerdings keinen andern Beweis als den von Malala u. A. bezeugten Titel der Schrift, der jene Auszüge aus den πράξεις Πέτρου entnommen sind.

Katholische Bearbeitungen gnostischer περίοδοι sind ausserdem noch eine ganze Reihe handschriftlich auf uns gekommen und wenigstens theilweise gedruckt. Es sind theils gereinigte und verkürzte Texte, theils völlige Neubearbeitungen. Zu der ersteren Classe gehören die Acten des Paulus und der Thekla (Tischendorf p. 40 sqq.), die Acten des Andreas und Matthäus unter den Menschenfressern (Tischendorf p. 132 sqq.), die Acten des Petrus und Andreas (Tischendorf apocal. apocr. p. 161 sqq.), das Martyrium des Matthäus (Tischendorf act. app. apocr. p. 167 sqq.), verschiedene Redactionen der περίοδοι Θωμᾶ (handschrift-

lich). Stücke aus den περίοδοι Ἰωάννου (theilweise gedruckt bei Zahn acta Joannis) und aus den περίοδοι Φιλίππου (Tischendorf p. 75 sqq. 95 sqq.). Zu den Bearbeitungen der περίοδοι Φιλίππου gehört auch die Erzählung bei Anastasios Sinaites, de tribus quadragesimis (bei Cotelerius Monumenta eccl. gr. III, 428 sqq., auch bei Fabric. cod. apocr. II, 806 sqq. Tischendorf act. app. apocr. proll. XXXI sq.). Weiteres bisher ungedrucktes Material ist von einer sorgfältigeren Durchforschung der Bibliotheken zu erwarten.

Zu der zweiten Classe gehören, um von den πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου (Tischendorf p. 1 sqq.) zu schweigen, die jedenfalls in den erhaltenen Texten unter dem Einflusse der gnostischen περίοδοι stehn, vor Allem das μαρτύριον Ἀνδρέου (Tischendorf 105 sqq.), oder der sogenannte Brief der Presbyter und Diakonen der Gemeinden Achaja's, und der ungedruckte Text der kürzeren Passion in den beiden Recensionen der codd. Paris. gr. 770. 1539 (oben S. 142 und 169). Ferner die πράξεις Ἰωάννου des angeblichen Prochoros (Zahn p. 3 sqq.), welche wenigstens zum Anfange und zum Schlusse älteres aus den gnostischen περίοδοι entnommenes Material verarbeitet haben.

Nächst den katholischen Bearbeitungen gnostischer περίοδοι sind noch eine Anzahl ursprünglich katholischer Apostelacten zu verzeichnen.

Dahin gehören: Das μαρτύριον Βαρθολομαίου, welches Tischendorf (p. 243 sqq.) aus einem cod. Venet. bibl. S. Marci 362 herausgegeben hat: Τὴν Ἰνδίαν εἰς τρία μέρη οἱ ἱστοριογράφοι. Der lateinische Text ist längst in der Abdiassammlung gedruckt.

Das μαρτύριον τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων. Διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν Ἱεροσολύμων ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ὀνομασθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος. Der lateinische Text ist in die Abdiassammlung aufgenommen (= Fabricius II, 594, 7 sqq., auch bei Nausea Anonymi Philalethi Eusebiani Rhapsodiae f. LVIII, 4 sqq.). Das griechische Original noch ungedruckt findet sich nach Bonnets Mittheilung in cod. Paris. gr. 881 (Colb. 703. Reg. 2382, 5) saec. XI f. 300ᵛ. Vgl. auch cod. Paris. gr. 1485 f. 58ʳ.

Ferner die πρᾶξις Θαδδαίου: Λεββαῖος ὁ καὶ Θαδδαῖος ἦν μὲν ἀπὸ Ἐδέσσης bei Tischendorf 261 sqq., eine griechische Bearbeitung der edessenischen Abgarsage. Vgl. meine edessenische Abgarsage S. 3. Ueber die in cod. Vindob. theol. gr. 315 enthaltene Ἐπιστολὴ Αὐγάρου τοπάρχου Ἐδέσσης vgl. meine Abgarsage S. 4 f., über die dem Kaiser Constantin Porphyrogennetos fälschlich beigelegte Schrift über das Bild Christi (bei Combefis originum rerum Constantinop. mani-

pulus. Paris 1664 p. 75 sqq.) vgl. meine Abgarsage S. 54 ff. und Rambaud, l'empire Grec au dixième siècle (Paris 1870) p. 105 sqq.

Die περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου. Ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς καθόδου bei Tischendorf 64 sqq., angeblich von Marcus, lateinisch durch Sirlet in den Actis SS. Jun. T. II, 431 sqq. und in einer älteren, aber theilweise abgekürzten Uebersetzung bei Nausea (Anonymi Philalethi Eusebiani Rhapsodiae f. LXXIII sqq.) und bei Mazocchi (comment. in vetus marmoreum S. Neapolitanae ecclesiae Kalendarium T. II p. 540 sqq.). Ein am Anfang und am Schluss etwas vollständigerer Text dieser Version ist in der Bibliotheca Casinensis T. III Florilegium p. 354 sqq. gedruckt. Ferner das ἐγκώμιον εἰς τὸν ἀπόστολον Βαρνάβαν, von dem Mönch Alexander (Mitte des 6. Jahrh.) Ὁ μὲν παλαιὸς τῶν ἀνθρώπων βίος μένων θανάτῳ κατάδικος, gedruckt bei Papebroch in den Actis SS. Jun. Tom. II p. 436 sqq.

Hieran reihen sich schliesslich: die Acten des Marcus (vgl. Fabricius Bibl. gr. ed. Harles. X, 274): ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ προαιώνιος (griechisch in den Actis SS. April. T. III p. XLVI) und Πάλιν ἀποστολικὴ καταστράπτει πανήγυρις von Prokopios, Diakonus und Chartophylax, griechisch Acta SS. April. T. III p. XLVIII, lateinisch ebendas. p. 350 sq. (auch bei Surius zum 25. April).

Acten des Lukas werden verschiedene erwähnt. Fabricius-Harles. X, 270 verzeichnet folgende: Μεγάλη τῆς ἀποστολικῆς εὐκλείας ἡ δύναμις Montfaucon bibl. Coislin p. 185. Ὦ λαμπρότης ὢ αἴνεσις ὢ σήμερον Montf. l. c. Οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἀπόστολοι καὶ εὐαγγελισταί. 'Auctor incertus. Vide etiam quae in Lucam Combefis. tom. VIII bibl. concionat. p. 276 sq.' Οἱ μὲν ἅγιοι τοῦ θεοῦ μάρτυρες Montfauc. bibl. Coislin. p. 195. Πράξεων καὶ λόγων ἅμιλλαν ὁρῶ Montfauc. l. c. Ausserdem findet sich die vita Lucae in zahlreichen Codd. der Pariser Bibliothek.

Acten des Timotheus: Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Τιμοθέου: Ἴσμεν πολλοὺς ἱστορίας τε καὶ βίους, angeblich von Polykrates verfasst, lateinisch in den Actis SS. Januar. T. II p. 566 sq., griechisch und lateinisch von Usener (Bonn 1877. 4).

Acten des Titus: Ἀποστολικῶν ἐγκωμίων ἐφάπτεσθαι von Andreas Cretensis, griechisch und lateinisch bei Combefis bibl. concionat. (Paris 1644) p. 155 sq.

Ferner gehören hierher die zahlreichen Bearbeitungen der Lebensgeschichte eines oder mehrerer Apostel durch byzantinische

Legendenschreiber und Enkomiasten. Auch hier harrt noch vieles ungedrucktes Material seiner Veröffentlichung.

Ein Theil der erhaltenen Enkomien und Festhomilien hat für die Legendengeschichte keine Bedeutung, sondern hält sich, soweit überhaupt thatsächliches Material verarbeitet ist, einfach an die biblischen Nachrichten. Dahin gehören z. B. die sieben Homilien des Johannes Chrysostomos auf den Apostel Paulus (opp. II, 476 sqq. Montfaucon), die Homilien des Patriarchen Proklos von Constantinopel auf die Apostel Paulus (bei Combefis Auctar. Novum I, 454 sqq.) und Andreas (l. c. p. 460 sqq.) u. a. m.

Bedeutungsvoller für die Legendengeschichte ist das dem Athanasios zugeschriebene ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Ἀνδρέαν τὸν ἀπόστολον. Ὁρῶν τὴν λαμπρὰν ταύτην ἀγέλην (opp. II, 466 sqq.), welches die aus den gnostischen Acten stammende Andreassage wiederholt berührt. Ferner unter dem Namen des Chrysostomos (aber ebenfalls unächt): die Homilie auf die Apostelfürsten Petrus und Paulus Οὐρανοῦ καὶ γῆς ἅμιλλαν (Opp. VIII append. p. 7 sq.) und die Homilie auf die 12 Apostel (T. VIII append. p. 11 sq.)[1]. Desgleichen die 8. Homilie des Asterios von Amaseia (Ende des 4. Jahrh.) auf die Apostelfürsten Petrus und Paulus (bei Combefis Auctar. Novum I, col. 122 sqq.) Πᾶσαι μὲν αἱ συνήθεις κτλ., welche namentlich die Legende von dem Zusammentreffen der beiden Apostel in Rom und ihrem Märtyrertode durch Nero behandelt.

Weiter sind zu erwähnen die sehr umfangreichen Enkomien auf die heiligen Apostel, welche Niketas David (gewöhnlich Nicetas Paphlago oder Nicetas Rhetor genannt) in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts verfasst hat (bei Combefis Auctar. Noviss. I, 327 sqq.). Dieselben erstrecken sich auf folgende Apostel: Petrus und Paulus (mit den Anfangsworten Τίς ὁ τερπνὸς οὗτος ἦχος p. 327 sqq.) Andreas (Πᾶσι μὲν τοῖς τοῦ θεοῦ λόγου φίλοις p. 335 sqq.), Jakobus Zebedäi (Πρώην μὲν ἡμᾶς ἡ ζῶσα τῆς ἀληθινῆς p. 347 sqq.) Johannes (Ὁ τὸν μέγαν τῆς βροντῆς γόνον προτρεπόμενος p. 354 sqq.), Thomas (Ἐπαινετὸς ὁ ὑπὲρ τῶν ἁγίων πόθος p. 364 sqq.), Jakobus Alphäi (Χθὲς καὶ πρώην ὁ μακαριώτατος τῶν ἀποστόλων p. 372 sqq.), Philippus (Ἀντλήσατε ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης p. 379 sqq.), Bartholomäus (Θερμὸς ὁ πόθος ἀλλ' ἀδρανὴς ὁ νοῦς p. 392 sqq.), Mat-

1) Die beiden ebenfalls unächten Homilien auf den Apostel Thomas Τῷ μὲν νόμῳ τῆς ἐκκλησίας πειθόμενος (VIII, append. p. 14 Montfauc.) und Ἧκω τὸ περιλειφθὲν ὄφλημα (XII. 804) kommen, da sie gar keinen Stoff für die Legendengeschichte liefern, nicht in Betracht.

thäus (Ματθαίου δὲ μνήμης τί ἂν γένοιτο χαριέστερον p. 401 sqq.), Simon Zelotes (Τί φαιδρὰ σήμερον ἡ ἡμέρα p. 408 sqq.), Judas Thaddäus (Ὁ μὲν μακάριος Ἰακὼβ ἐκεῖνος ὁ καὶ Ἰσραὴλ p. 415 sqq.), Matthias (Πῶς δαὶ ἄρα τὸν ἱερὸν Ματθίαν ὑπερίδωμεν p. 427 sqq.), Marcus (Ὥσπερ οὐχ ὅμοιαι p. 429 sqq.). Aus den folgenden Heiligenleben ist noch der λόγος ἐγκωμιαστικός auf die heilige Thekla (p. 445 sqq.) hervorzuheben.

Die Ausbeute, welche diese Enkomien gewähren, ist trotz ihres sehr erheblichen Umfangs äusserst gering. In einen unendlichen Redeschwall sind die wenigen Notizen eingehüllt, welche Niketas direct oder indirect aus älteren Apokryphen geschöpft hat. Auf die gnostischen περίοδοι gehen nur vereinzelte Nachrichten über Andreas, Thomas und Philippus zurück. Hinter dem encomium Philippi findet sich ein auch anderweit (in den griechischen Menäen zum 14. November) gedrucktes Stück ἐκ τῶν θαυμάτων αὐτοῦ mit den Anfangsworten Οὗτος ὁ φαεινότατος ἀστήρ (p. 387 sqq.), eine Bearbeitung der πράξεις Φιλίππου in Athen. Die vita Joannis ist aus Prochoros geschöpft.

Von andern Enkomiasten sind nur wenige, deren Elaborate einige Ausbeute gewähren, auszuzeichnen. Dahin gehört das ἐγκώμιον des Theodoros Studites (Ende des 8., Anf. des 9. Jahrh.) auf Bartholomäus, bei Mai Nova Patr. Bibl. V, 4, p. 152 sq., lateinisch von Anastasius Bibliothecarius (d'Achery Spicileg. Paris. 1722. II, 123 sqq.) und desselben Verfassers Rede auf den Evangelisten Johannes (oratio VII bei Mai l. c. V, 2, p. 62 sqq.). Ferner das Enkomium des Rhetors Joseph auf Bartholomäus Ὁ τὸν παρόντα συγκεκροτηκὼς σύλλογον (lateinisch bei Surius zum 24. August und Acta SS. August. T. V p. 43 sqq. [1]).

Wichtiger ist die Schrift des Mönches und Presbyters Epiphanios Περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων καὶ τέλους τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου καὶ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου bei Dressel, Epiphanii

---

1) Nicht in Betracht kommt Ἅπας μὲν ἐγκωμίων λόγος, von Theodoros Daphnopates (unter Constantin Porphyrogennetos) auf den Apostel Paulus (aus Chrysostomos compilirt), vgl. Photios bibl. cod. 270, Fabric. Harles. X, 306 (soll bei Surius zum 29. Juni gedruckt sein, ist aber dort nicht zu finden). Ferner ebenfalls auf Paulus Τῆς μὲν ἐπιγραφῆς τῶν ἀποστολικῶν πράξεων von Theodoros Magister (oder Daphnopates?) griechisch in Chrysost. opp. ed. Savil. VII, 829. Endlich Ἐδόκει μοι λέγειν τι περὶ τῶν ἀποστόλων von Maximos Planudes, nach der Angabe von Fabric. Harles. von Gretser unter dem Namen des Gregorios von Nyssa griechisch und lateinisch herausgegeben (Opp. Gregorii Nyss. Ingolstädt 1620).

Monachi et Presbyteri edita et non edita (Paris und Leipzig 1843) p. 45 sqq. Epiphanios schrieb um die Mitte des 9. Jahrh. (Dressel p. 86 sq.). Die Quelle, welche er benutzte, sind nicht direct die gnostischen περίοδοι, sondern eine jetzt nicht mehr erhaltene nicht viel ältere Schrift, welche wenigstens theilweise auf Grund der alten περίοδοι entstanden ist. Aus derselben Grundschrift geschöpft ist das ungedruckte ἐγκώμιον auf Andreas, welches in cod. Paris. gr. 1463 und Coislin. 105 enthalten ist. Die Benutzung desselben verdanke ich der Güte des Herrn Professor Max Bonnet. Wie eine Vergleichung beider Texte zeigt, hat Epiphanios vielfach gekürzt und ausser eignen Reiseerinnerungen nicht viel Neues hinzugethan.

Eine ganze Reihe von Apostelgeschichten hat Symeon Metaphrastes, ein angesehener Staatsmann unter Leo dem Philosophen († 911) und Konstantin Porphyrogennetos († 959) bearbeitet [1]. Von

---

1) Für die Bestimmung der Lebenszeit des Metaphrasten bildet noch immer die Arbeit von Leo Allatius de Simeonibus (Paris. 1664 p. 24 sqq.) die sicherste Grundlage. Muralt Essai de chronographie byz. p. XIV sqq. (vgl. die Vorrede zu seiner Ausgabe des Georgios Hamartolos p. XI sq.) und Alfred Rambaud, l'empire grec au dixième siècle (Paris 1870) p. 92 sqq. geben die richtige Zeitrechnung, verwechseln aber den Metaphrasten mit jenem nicht näher bezeichneten „Logothetes", dessen Chronik im Auszuge als Fortsetzung des Hamartolos (als fünftes Buch) für die Jahre 842—945 vorliegt, aber erst unter Nikephoros Phokas (nach 963) geschrieben ist, und mit dem Chronisten Symeon Magister, welcher bereits jene Fortsetzung benutzt hat, und jedenfalls kein Zeitgenosse Leo's VI. gewesen sein kann. Die Chronik dieses Symeon Magister ist, aber in unzuverlässigem Texte, hinter dem Theophanes von Combefis und darnach von Bekker in der Bonner Sammlung der Byzantiner herausgegeben. Die Annahme Muralts und Rambauds, dass die als Fortsetzung des Hamartolos gedruckte Chronik ursprünglich nur bis 912 gegangen sein soll, hat Ferd. Hirsch, Byzantinische Studien (Leipzig 1876) S. 303 ff. vgl. S. 35 ff., auf dessen Untersuchung überhaupt zu verweisen ist, widerlegt. Vollends nach Zahn (acta Joannis p. XLV) müsste Symeon Metaphrastes gar als Neunzigjähriger geschrieben haben. Auszugehn ist von den eignen Nachrichten des Symeon Metaphrastes in seiner Biographie der h. Theoktistes (Allatius l. c. p. 49), sowie von den Mittheilungen des Michael Psellos (2. Hälfte des 11. Jahrh.) in seinen beiden panegyrischen Schriften, dem ἐγκώμιον und der μνήμη des Metaphrasten (wiederabgedruckt bei Migne Patr. gr. T. 114 col. 183 sqq. und 199 sqq.). Wie Symeon selbst erzählt, wurde er vom Kaiser Leo VI. unter Führung des Himerios nach Kreta geschickt, theils um unter demselben sich zum Feldherrn auszubilden, theils um als Unterhändler mit den dortigen Arabern zu dienen. Damals war Symeon noch ein jüngerer Mann, aber schon im Staatsdienste, verheirathet und Vater mehrerer Kinder. Die Zeit jener kretischen Expedition fällt zwischen 904 und 912; die Biographie

den ihm zugeschriebenen Biographien hat Allatius p. 124 sqq. diejenigen die auf Aechtheit Anspruch machen dürfen aufgezählt [1]). Was bis jetzt theils griechisch theils in lateinischer Uebersetzung ans Licht gefördert ist, findet sich, jedoch nicht vollständig, zusammengestellt bei Migne Patr. gr. T. 114—116. Von den Lebensbeschreibungen (ὑπομνήματα) der verschiedenen Apostel werden folgende auf den Metaphrasten zurückgeführt: 1) Das Leben des Andreas (ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον Ἀνδρέαν τὸν πρωτόκλητον) mit den Anfangsworten Ἄρτι τοῦ παιδὸς Ζαχαρίου (Allatius p. 125). Fehlt bei Migne, ist aber bereits gedruckt in den griechischen Menäen zum 30. November (Venetianer Ausgabe 1684 p. 238 sqq.). 2) Das Leben des Lukas: Εἰ καὶ δικαίου μετ' ἐγκωμίων τελεῖσθαι (Allatius p. 125), griechisch und lateinisch hinter den Werken des Oikumenios (Paris 1631). Migne 115, 1130 sqq. 3) Das Leben des Matthäus: Ἤδη μὲν παρὰ τοῦ πλάσαντος ἡμᾶς δοθεῖσαν (Allatius p. 126), in lateinischer Uebersetzung von Sirlet in den Actis SS. zum 21. Sept., griechisch (aus cod. Paris. gr. 1430) und lateinisch bei Migne 115, 750 sqq. [2]). 4) Das Leben des Johannes Ὅτι μὴ πολὺ τῶν ἀγγέλων ἀφέστηκεν ἄνθρωπος (Allatius p. 128) griechisch und lateinisch hinter den Werken des Oikumenios (Paris 1631), Migne 116, 683 sqq. 5) Das Leben des Jakobus Adelphotheos Οὐχ οὕτως ἡδὺ τῷ φιλαρέτῳ (Allatius p. 128), griechisch und lateinisch in den Actis SS. zum 1. Mai, Migne 115, 199 sqq. 6) Das Leben des Thomas Πάλαι μὲν τὰς κατὰ γῆν διατριβὰς ἀνύοντες οἱ ἀπόστολοι (Allatius p. 128) lateinisch bei Lipomanus zum 6. October, Surius zum 21. December, Migne 116, 559 sqq. [3]). 7) Das Leben des

---

der heiligen Theoktistes, sein erstes derartiges Werk, zu dessen Abfassung er durch einen Einsiedler auf Paros bestimmt wurde, ist wahrscheinlich nicht lange nach dem Tode Leo's VI geschrieben. Wie wir durch Psellos erfahren, war er zu Constantinopel aus vornehmer Familie geboren, besass ein grosses Vermögen und bekleidete hohe Staatsämter, zuletzt auch das Amt eines Logotheten. Ob er mit dem damaligen Asecretis, nachmaligen Protasecretis und Patricius Symeon identisch ist, welcher im Jahre 904 die Stadt Thessalonich vor der ihr drohenden Einäscherung rettete (Georgii continuator ed. Muralt p. 784, 10) kann hier dahingestellt bleiben. Sein Todesjahr ist unbekannt; die Abfassung seiner Heiligenbiographien, die der Natur der Sache nach lange Jahre beansprucht, wird etwa von 912 an zu datiren sein.

1) Vgl. das Verzeichnis bei Martin Hanckius Catal. Vitarum quas Symeon Metaphrastes composuit. De Byzantin. rer. scriptor. (Leipzig 1677. 4).

2) Findet sich nach Bonnets Mittheilung griechisch auch Paris. gr. 1020. 1530. 774.

3) Soll nach Migne in keiner pariser Handschrift griechisch existiren. Es findet sich aber, wie ich durch Bonnet erfahre, in Paris. gr. 1484 f. 31v. 1486

Timotheus Τιμόθεον τὸν μέγαν ἤνεγκε μὲν ἡ Λυκαόνων (Allatius p. 129) lateinisch in den Actis SS. zum 24. Januar, griechisch (aus cod. Paris. gr. 1457) und lateinisch bei Migne 114, 761 sqq. Ausserdem zählt Allatius p. 126 auch noch ein Martyrium des Timotheus Ἴσμεν πολλοὺς ἱστορίας τε καὶ βίους unter den Werken Symeons auf. 8) Das Leben des Philippus Ὁ τοῦ θεοῦ θεὸς λόγος ἀϊδίως συνὼν τῷ πατρί (Allatius p. 129) lateinisch von Gratianus Hervetus bei Lipomanus und Surius, griechisch und lateinisch von Papebroch in den Actis SS. zum 1. Mai, Migne 115, 183 sqq. Ferner werden auf Symeon Metaphrastes (aber nicht von Allatius) zurückgeführt: 9) Das ὑπόμνημα περὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου, mit den Anfangsworten Καὶ τῶν τεχνῶν οὐ μόνον τοὺς ἐξ ἀρχῆς πατέρας ἀποδεχόμεθα, lateinisch bei Surius zum 29. Juni, griechisch und lateinisch in den Actis SS. Jun. T. V p. 412—424 (fehlt bei Migne) und 10) das μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου, mit dem Anfange Κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τῶν ἀποστόλων διαμερισθέντων, lateinisch bei Surius zum 25. April, griechisch (aus Paris. gr. 881) und lateinisch bei Migne 115, 163 sqq. Ausserdem ist noch zu erwähnen die Schrift über die heilige Thekla Ἄρτι τοῦ μεγάλου τῆς ἀληθείας εὐαγγελιστοῦ, griechisch und lateinisch bei Pantinus (zusammen mit den 2 Büchern des Basilios von Seleukia de vita et miraculis D. Theclae Antwerp. 1608) und bei Migne 115, 821 sqq. (fehlt bei Allatius).

Zeitgenossen warfen dem Metaphrasten allzugrosse Einfachheit der Sprache vor. Nach unserm Geschmack ist das entgegengesetzte Urtheil am Platze. Der Stil ist affectirt, von gesuchter Würde und Feierlichkeit; das Prädikat ὁ γλυκὺς συγγραφεύς konnte ihm nur das damalige Byzanz geben. Dagegen ist der Werth seiner Biographien oft zu gering angeschlagen worden. Symeon hat ein riesenhaftes Material zusammengebracht und in seiner Weise verarbeitet. Von eigner Erfindung hat er nichts hinzugethan; neben vielen sehr secundären Quellen hat er zahlreiche alte Schriften benutzt, die uns nicht mehr zur Verfügung stehn. Seine ὑπομνήματα der verschiedenen Apostel sind von sehr verschiedenem Werthe. Das Andreasleben ist eine Bearbeitung eines noch vorhandenen, mit der Schrift des Mönchs Epiphanios nahe verwandten Enkomiums. Das Thomasleben geht auf eine Redaction der gnostischen περίοδοι zurück, ebenso das Philippusleben; das Johannesleben zum grössten Theile auf Prochoros, doch auch auf andre Ueber-

f. 1. 1514 f. 154. 774 f. 196r. 1494 f. 8v. 1496 f. 30r. 1503 f. 22r. 1173 A. (4. loco). 1534 f. 32v. 1495 f. 30r.

lieferungen, darunter eine Erzählung, die uns in anderm Texte auch noch in den griechischen Menäen zum 26. September erhalten ist, und wahrscheinlich auf die περίοδοι Ἰωάννου zurückgeht. Das ὑπόμνημα auf Petrus und Paulus enthält eine grosse Menge Traditionen, die uns nur hier aufbewahrt sind, und von denen wenigstens ein Theil auf ältere Quellen zurückgeht. Die Geschichte der Thekla ist aus den Acten des Paulus und der Thekla geflossen. Nicht auf die gnostischen περίοδοι, sondern auf anderweite Ueberlieferung gehen die Nachrichten über Matthäus zurück. Die sehr ausführliche Compilation über Jakobus den Bruder des Herrn verarbeitet ausser dem biblischen Material namentlich die aus Eusebios bekannten Erzählungen Hegesipps. Im Leben des Timotheus sind unter andern die acta Timothei (ed. Usener. Bonn 1877) benutzt.

Nächst den Biographien des Symeon Metaphrastes sind noch verschiedene grössere Erzählungsstücke zu erwähnen, welche in den griechischen Menäen gedruckt sind. Dahin gehört in dem Abschnitte über Thomas zum 6. October die Erzählung ἐκ τῶν αὐτοῦ περιόδων mit den Anfangsworten Ἔτι δὲ ζῶν ὁ ἀπόστολος σὺν Ἀβάνῃ, aus einer katholischen Bearbeitung der περίοδοι; in dem Abschnitte über Philippus zum 14. November die bereits erwähnte auch bei Combefis l. c. gedruckte Erzählung ἐκ τῶν θαυμάτων τοῦ ἀποστόλου. Οὗτος ὁ φαεινότατος ἀστήρ, endlich in dem Abschnitte über Johannes zum 26. September ein längerer Auszug aus Prochoros, dem aber allerlei anderweite Nachrichten beigefügt sind, unter Andern eine Geschichte, welche uns in kürzerem Texte auch bei Symeon Metaphrastes erhalten ist.

Ueberhaupt bilden die Menäen, Menologien und Synaxarien der griechischen Kirche zu den betreffenden Gedenktagen eine reiche Fundgrube von Nachrichten, welche zum Theil aus den gnostischen Apostelgeschichten, zum Theil aber auch aus andern Quellen geschöpft sind.

Die grossen griechischen Menäen sind ein aus verschiedenen Zeiten stammendes Sammelwerk, welches öfter gedruckt ist. Vgl. Leo Allatius 'de libris ecclesiastis graecorum' (mit Anmerkungen von Fabricius) hinter dem V. Buche der ersten Ausgabe von Fabricius 'Bibl. gr.' (Hamburg 1722) dissert. I §§. 11. 12. Cave, 'hist. litter. script. eccles.' P. II p. 32. Mabillon 'catal. bibl. eccl.' hinter den 'Etudes monastiques' p. 628. Fabricius 'Bibl. Gr. ed. Harles.' X, 138 sqq. Die editio princeps erschien nach Fabricius von 1596—1607. Es folgten zwei Venetianer Folioausgaben, die eine bei Pinelli, besorgt von dem

Mönch Nikephoros Paschaleos von 1602—1628, die andre von dem Diakonus Theophylaktos Tzanfuranos, .von 1628—1649. Der Titel dieser und der folgenden Ausgaben lautet Βιβλίον τοῦ Ἰαννουαρίου (Φεβρουαρίου u. s. w., jeder Monat mit besonderm Titel) μηνὸς περιέχον τὴν πρέπουσαν αὐτῷ ἅπασαν ἀκολουθίαν. In der Ausgabe von Nikephoros: December 1602, Januar (besorgt von dem kyprischen Mönche Matthäos Galatianos) 1603, Juli 1624, März und April (besorgt von dem Mönche Theophanes Zenakios) 1625, Mai und August 1625, Juni, November, Februar 1626, September, October 1628. Die Ausgabe von Theophylakt begann unmittelbar nach dem Abschlusse der vorerwähnten zu erscheinen (December 1628, Januar 1629, April 1638, Mai, Juli, August 1642, Februar 1643, März und Juni — letztere von Theophanes Zenakios besorgt — 1645, September, October 1648, November 1649). Ausserdem werden zwei seltene Ausgaben (Fabricius ed. Harles. X, 146) erwähnt, von den Jahren 1673 und 1689, beide in fol. Ich benutze die Venetianer Ausgabe von 1682—1684 (in Quaternionen, Mai und Juni in Ternionen), welche die Unterschrift trägt τὸ παρὸν βιβλίον τετύπωτε [sic semper] Ἐνετίησιν παρὰ Ἀνδρέᾳ τῷ Ἰουλιανῷ ἀπὸ θεογονίας ἐν ἔτει αχπβ' (αχπγ', αχπδ'). Der Monat April trägt die Jahreszahl 1682, Februar, März, Mai, Juni, September 1683, Januar, Juli, August, October, November, December 1684. Einen andern Druck τυπωθὲν παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ, τῷ ἐξ Ἰωαννίνων, ἐπιμελείᾳ τοῦ κοινοῦ Διορθωτοῦ, Νικολάου Βουβουλίου Ἰατροσοφιστοῦ benutzte Thilo zu den Acta Thomae. Der Monat October trägt hier die Jahreszahl αχπγ'. Eine neuere Ausgabe ist das Menaeum a Bartholomaeo Cutlumusiano retractatum, ed. III. Venet. 1868.

Unter den zahlreichen gedruckten Menologien (vgl. über dieselben Fabricius ed. Harles. X, 141 sqq.) ist besonders das Menologium des Kaisers Basilios Porphyrogennetos (von 884) hervorzuheben. Die erste Hälfte desselben (die Monate September bis Februar) erschien in lateinischer Uebersetzung bei Ughelli 'Italia sacra' (Venedig 1722) X, 243 sqq., die übrigen Monate ergänzte (ebenfalls lateinisch) Gottfried Henschen in den Actis SS. vom März bis August. Griechisch ist es herausgegeben vom Cardinal Annibale Albani Urbino 1727 in drei Foliobänden und darnach wieder abgedruckt bei Migne Patr. gr. 117 p. 19—614.

Zahlreiche, aus älteren Quellen geschöpfte Nachrichten gibt endlich Nikephoros Kallistos in seiner Kirchengeschichte II, c. 25. 27. 34—42. In die biblischen Nachrichten über Paulus ist hier c. 25 eine Erzählung eingewoben, welche, wie wir ausdrücklich lesen, aus den

περίοδοι Παύλου entlehnt und uns sonst nirgends mehr aufbewahrt ist. Dieselbe spielt in Ephesos und behandelt die θηριομαχία des Apostels im Amphitheater (1. Kor. 15, 32). C. 27 und 36 (vgl. c. 14) folgen dann sehr ausführliche Mittheilungen über die Kämpfe des Petrus (und Paulus) mit dem Magier Simon in Rom und über die Martyrien der beiden Apostel. Quelle dieser Erzählung waren dieselben περίοδοι τῶν ἀποστόλων, welche Malala und Georg. Hamartolos benutzt haben (vgl. meine römische Petrussage S. 159 f.). C. 37 gibt unter Anderen die bekannten Personalbeschreibungen beider Apostel, c. 39 enthält Auszüge aus den περίοδοι Ἀνδρέου und den περίοδοι Φιλίππου, c. 40 aus den περίοδοι Θωμᾶ, c. 41 aus den περίοδοι Ματθαίου, aber schwerlich direct aus den gnostischen Originalen, sondern wahrscheinlich ebenfalls aus einer katholischen Bearbeitung derselben; c. 42 enthält einen Auszug aus den περίοδοι Ἰωάννου des angeblichen Prochoros, c. 38 gibt die Geschichten des Jakobus des Bruders des Herrn nach Hegesipp und Josephos (bei Eusebios). Aus unbekannten Quellen geschöpft sind die Nachrichten c. 40 über Simon, Jakobus Alphäi, Judas Thaddäus, Matthias. Dieselben berühren sich sehr nahe mit den in den Apostelverzeichnissen des falschen Hippolyt und des falschen Dorotheos enthaltenen Notizen. Man kann durch die Darstellungen bei Nikephoros die bereits oben ausgesprochene Vermuthung bestätigt finden, dass die von ihm jedenfalls benutzten katholischen πράξεις τῶν ἀποστόλων ein Sammelwerk waren, welches sich nicht auf Petrus und Paulus beschränkte, sondern auch die übrigen Apostel auf Grund der gnostischen περίοδοι und andrer Quellen behandelte. Allerdings bezeichnet er selbst (c. 34) als Quelle der nachfolgenden Darstellung nur ganz allgemein τὰς ἐκκλησιαστικὰς ἱστορίας. Dass er aber damit jedenfalls nicht die gnostischen Schriften selbst, sondern katholische Bearbeitungen, die er als glaubwürdige Quellen der kirchlichen Ueberlieferung hinnahm, gemeint hat, beweist das harte und unbedingt abweisende Urtheil, welches er c. 46 über die gnostischen περίοδοι fällt (s. oben S. 59 flg.).

Handschriftlich sind noch eine ganze Reihe anderweiter Arbeiten byzantinischer Legendenschreiber und Enkomiasten erhalten. Hervorzuheben sind das dem Erzbischof Niketas von Thessalonich zugeschriebene Leben des Thomas, aus dem 12. Jahrh., welches mit den Worten beginnt Ὁ σκοπὸς ἡμῖν τοῦ παρόντος πόνου (cod. Paris. gr. 1516 saec. XII); ferner die (oben S. 183 flg. erwähnten) πράξεις τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμέναι, welche mit der Schrift des Mönchs Epiphanios aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sind (cod. Paris. gr. 1463 und Coislin. 105),

endlich ein griechisches Menologium zum 14. November mit der Ueberschrift ὑπομνήματα περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν θαυμάτων καὶ τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Φιλίππου, ἑνὸς τῶν δώδεκα ἀποστόλων in cod. Paris. 1551. Von allen drei Stücken habe ich durch die Güte des Herrn Professor Bonnet Abschriften benutzen können.

Was sonst noch bisher von handschriftlichem Materiale bekannt geworden ist, findet sich theils bei Leo Allatius, de Simeonibus p. 81 sqq. 119 sqq., theils bei Fabricius, Bibl. graec. ed. Harles. T. X p. 199 et passim zusammengestellt. Ich verzeichne, was von dem an beiden Orten Genannten noch ungedruckt ist; möglicherweise befindet sich darunter die eine oder andre Bearbeitung gnostischer Apostelgeschichten, oder doch die eine oder andre Schrift, die noch aus solchen Quellen geschöpft hat.

Ueber Andreas: Das ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Ἀνδρέαν τὸν ἀπόστολον von Hesychios Presbyter von Jerusalem († 433, vgl. Fabricius-Harles. Bibl. gr. VII, 548 sqq.) Σάλπιγξ ἡμᾶς ἀποστολικὴ πρὸς πανήγυριν ἤθροισε. Vgl. Photios Bibl. cod. 269. Allatius p. 109. Fabricius-Harles. X, 195.

Ferner eine 'vita auctore Nicephoro quod colligitur ex calce libri'. Anfangsworte Ἔθους σοι γενόμενα ταῦτα τοῦ ἀλαζόνος. Fabricius ed. Harles. X, 194. Vgl. cat. Bibl. Leidens. p. 391 n. 9 (inter codd. Vossian.).

Ζωγράφοι μὲν καὶ λογογράφοι τὴν ἴσην τοῖς ἐντυγχάνουσι προξενοῦσιν ὠφέλειαν von Arsenios Erzbischof von Korkyra. Leo Allatius p. 94. Fabric. Harl. X, 195. Handschriften unbekannt.

Ueber Jakobus Zebedäi: Der λόγος καθ' ὑπόμνημα ἐν εἴδει πανηγυρικῷ εἰς τὸν μέγαν ἀπόστολον Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου υἱόν von Leo Centuripinus (8. Jahrh.): Ὑλικὴ μὲν αἴσθησις ἥδεται τοῖς ὧν ἀντιλαμβάνεσθαι πέφυκεν. Allatius p. 113, Fabricius-Harles. X, 236. Ueber Centuripinus vgl. Fabricius-Harles. VII, 716. Handschriften unbekannt.

Ueber Jakobus den Bruder des Herrn: εἰς Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου καὶ Δαβὶδ τὸν θεοπάτορα: Εἰ μὴ ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὁ σωτὴρ ἡμῶν ὑπήκοος μέχρι θανάτου von Hesychios Presbyter von Jerusalem, bei Photios Bibl. cod. 275. Fabricius-Harles. X, 336.

Ueber Johannes: Ἀποστολικὴν ἐπιδημίαν εὐφημῆσαι von Makarios Chrysokephalos Erzbischof von Philadelphia (14. Jahrhundert?). Allatius p. 83. Fabricius-Harles. X, 256. Handschriftlich in bibl. Coislin. Montfaucon p. 181.

Ἀπόστολος ὁ τὴν φαιδρὰν ταύτην συγκροτήσας πανήγυριν von Prokopios Chartophylax Allatius p. 83. Fabricius-Harles. X, 256. Handschriftlich: 'cod. Barocc. 240, inter codd. Thomas Gale n. 5876 in cat. codd. Angl. II p. 186. bibl. Sfortiana teste Montfauc. in Bibl. Bibliothecarum I p. 701 A.' Ueber Prokopios vgl. Fabricius-Harles. VII, 562.

Ἐζήτησαν οὖν οἱ πατέρες τὴν αἰτίαν Fabricius-Harles. X, 256: '*narratio apocrypha barbara incerti de visionibus quae vidit Joannes apostolus quum primum Christus Petro et apostolo apparuit*'. Handschriftlich vgl. Lambec. VIII p. 361 [p. 764 sq. Kollar], Nessel V, p. 127 n. 8.

Εὐαγγελιστῇ θεολόγῳ προσήκει ἂν αἶνος von Nikephoros Blemmydes. Allatius p. 93. Fabricius-Harles. X, 256. Handschriftlich in einem cod. Monac. 225 v. d. Hardt V, 515. Ueber die Person des Nikephoros Blemmydes, welcher im Jahre 1255 das ihm angetragene Patriarchat von Constantinopel abschlug, s. Fabricius-Harles. XI, 394 [1]).

Ueber Matthäus: Ματθαῖος ὁ ἀπόστολος καὶ εὐαγγελιστὴς ἦν μὲν ἐκ πόλεως [ἀπὸ] Ἱερουσαλήμ, Ἑβραῖος δὲ Λευΐτης υἱὸς Λευΐ. Allatius p. 122. Fabricius-Harles. X, 291. Verfasser unbekannt. Findet sich cod. Paris. gr. 1485 f. 116^r.

Ueber Petrus und Paulus: Das ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους ἀποστόλους Πέτρον καὶ Παῦλον von Hesychios, Presbyter von Jerusalem (nach Fabricius-Harles. VII, 548 sq. von dem älteren Hesychios † 433): Καλὸν μὲν τὸ ῥόδον τῆς ἐαρινῆς. Allatius p. 98. Fabricius-Harles. X, 310.

Die ὁμιλία εἰς τοὺς ἁγίους Πέτρον καὶ Παῦλον von Sophronios Erzbischof von Jerusalem († 638, vgl. Fabricius-Harles. VIII, 353 sqq.): Πάλιν ἡμῖν δυὰς ἀδιάλυτος ἔλαμψεν. Allatius p. 105. Fabricius-Harles. X, 311 [2]).

---

1) Die Handschrift Σαλπίσατε φησὶν ἐν νεομηνίᾳ (Allatius p. 109) ist Prochorostext. Sie findet sich in cod. Vat. 654. Näheres bei den Acten des Johannes.

2) Ausserdem führt Fabricius-Harles. X, 310 noch ein Enkomium auf Petrus und Paulus mit den Anfangsworten an: '*Petrum et Paulum discipulos domini laudare quidem est laudabile*'. Dasselbe soll bei Lipomanus und bei Surius zum 29. Juni stehn. Lipomanus war mir, als ich dies schrieb, nicht zugänglich; bei Surius habe ich die Schrift vergeblich gesucht. Ich kann auch nicht sagen, ob der lateinische Text Original oder Uebersetzung aus dem Griechischen ist.

Ueber Paulus allein: Theodoretos Skutariotes εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Παῦλος ὁ ἀπόστολος Ἑβραῖος μὲν ἦν τὸ γένος. Allatius p. 106. Fabricius-Harles. X, 306.

Ueber Philippus: Das ἐγκώμιον εἰς τὸν ἀπόστολον Φίλιππον von Michael Monachos: Πᾶσαι μὲν μαρτύρων Χριστοῦ τελετὴ καὶ πανήγυρις. Allatius p. 106. Fabricius-Harles. X, 313. Ferner 'miracula Philippi scripta ab Eusebio monacho', befinden sich nach einer Mittheilung Useners in cod. Angelic. B, 2. 2 f. 154ᵛ.

Ἀποστολικῆς μνησθῆναι ἠξιωμένος χάριτος incerti auctoris. Handschriftlich s. Montf. bibl. Coislin. p. 195. Fabricius-Harles. X, 313.

Ueber Thomas: Ἐγένετο κατὰ τὸ ἀναστῆναι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν συνήθροισε. Verfasser unbekannt (Fabricius-Harles. X, 340). Wohl eine kathol. Bearbeitung der περίοδοι.

Ferner zwei dem Basilios von Seleukia zugeschriebene Reden: Ὁ μὲν παλαιὸς τῶν ἀνθρώπων βίος μένων θανάτῳ κατάδικος. Allatius p. 102. Fabricius-Harles. X, 340 und Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν τήν. Fabricius-Harles. X, 340.

Zuletzt ist noch der griechischen Apostelverzeichnisse sowie der Nachrichten über Wirkungskreis und Todesart der verschiedenen Apostel zu gedenken, welche sich bei griechischen Kirchenlehrern finden.

Selten finden wir, ausser in den späteren Verzeichnissen, die Missionsprovinzen und Schicksale sämmtlicher Apostel aufgezählt. Eusebios (h. e. III, 1) berichtet von den Schicksalen des Petrus, Paulus, Andreas, Johannes und Thomas. Sokrates (h. e. I, 9) fügt auf Grund der Bearbeitung Rufins noch Matthäus und Bartholomäus hinzu. Gregor von Nazianz (orat. 33 [25] ad Arian. opp. ed. Paris. 1840 I, 610 sq.) nennt die Missionsprovinzen von Petrus, Paulus, Lukas, Andreas, Johannes, Thomas und Marcus; Theodoret in Ps. 116 (I, 1424 sq. Schulze) die Missionsgebiete des Johannes, Andreas, Philippus, Petrus [1]).

---

1) Beiläufig ist auch der Angaben des Transitus Mariae über die Länder, aus welchen die Apostel zum Sterbebette der Maria eilen, zu gedenken. Der griechische Text bei Tischendorf (apocal. apocr. p. 99) lässt Petrus von Rom, Paulus von Tiberias, Thomas ἐκ τῶν Ἰνδῶν τῶν ἐσωτέρων, Jakobus von Jerusalem, Marcus von Alexandrien kommen; Andreas, Philippus, Lukas, Simon Kananäus und Thaddäus werden vom Grabe erweckt. Darnach (p. 100 sq.) erzählen sie, von wo die Lichtwolke sie zur Maria entführt hat: Johannes von Ephesos, Paulus von einer Stadt unweit Roms, Thomas von Indien, Marcus von Alexandrien, Jakobus von Jerusalem; Matthäus war grade zu

Ein vollständiges Verzeichnis enthält die dem Chrysostomos beigelegte Homilie auf die 12 Apostel (opp. T. VIII append. p. 11 sq. Montfaucon). Jakobus Zebedäi, Judas (Thaddäus), Matthias fehlen; dafür werden Paulus, Marcus und Lukas einbezogen. Von Matthäus und Lukas wird nur die Abfassung der Evangelien, von den übrigen auch das Missionsgebiet angeführt. Ganz dieselbe Namensliste, aber mit Abweichungen in der Anordnung und in den Missionsgebieten enthalten die Στίχοι εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πανευφήμους ιβ' ἀποστόλους von Michael Psellos dem Aelteren (9. Jahrh.?) bei Pitra (Spicileg. Solesm. IV, 496).

Ungleich wichtiger sind die unter dem Namen des Hippolytos und des Dorotheos, gelegentlich auch des Epiphanios und Sophronios auf uns gekommenen Apostelverzeichnisse. Dieselben liegen uns in fünf bis sechs verschiedenen Recensionen vor, häufig in Verbindung mit der ebenfalls bald dem Epiphanios, bald dem Hippolyt, bald dem Dorotheos zugeschriebenen Schrift über die siebzig Jünger, und mit der desgleichen bald auf Epiphanios, bald auf Dorotheos zurückgeführten Schrift über das Leben der Propheten.

Gedruckt sind bisher: σύγγραμμα ἐκκλησιαστικὸν περὶ τῶν ο' μαθητῶν τοῦ κυρίου Δωροθέου ἐπισκόπου Τύρου κτλ. bei Ducange,

Schiff und litt Noth von den Wellen, Bartholomäus befand sich in der Thebais. Von den durch Wright edirten syrischen Texten gibt Syrus A. folgendes Verzeichnis: Petrus kommt aus Rom, Paulus aus Tiberias, Matthäus aus Berytos, Bartholomäus aus Armenien, Thaddäus aus Laodicea, Jakobus von der Grube zu Zion. Todt sind: Andreas, Jakobus Bruder des Johannes, Philippus, Simon Kananites, Matthias. Syrus B: Johannes kommt von Ephesos, Petrus von Rom, Paulus von Tiberias, Thomas von Indien, Matthäus von Yâbûs (weiter unten heissts er sei grade auf dem Schiffe im Sturme gewesen), Jakobus von Jerusalem, Bartholomäus von der Thebais. Bei Marcus wird kein Ort genannt. Todte: Andreas, Philippus, Lukas, Simon Kananites. Nach der arabischen Version bei Enger befindet sich Petrus zu Rom, Paulus 50 Bogenschuss weit von Rom, Thomas in Indien. Von Matthäus und Jakobus wird kein Ort genannt. Todte: Philippus, Andreas, Lukas, Simon Kananites, Marcus, Bartholomäus. Der lateinische Text A bei Tischendorf (p. 116) gibt eine einfache Namensliste: Johannes und sein Bruder Jakobus, Petrus und Paulus, Andreas, Philippus, Lukas, Barnabas, Bartholomäus und Matthäus, Matthias mit dem Beinamen Justus, Simon Kananäus, Judas und sein Bruder [sic] Nikodemus und Maximianus und viele Andre. Thomas kommt erst später. Die Handschriften weichen hier wieder stark ab: cod. Laurentian. (vgl. Tischendorf l. c., Note) gibt: Johannes der Evangelist, Petrus, Andreas, Jakobus Zebedäi, Paulus, Lukas, Bartholomäus, Barnabas, Matthäus der Zöllner, Simon Kananäus, Judas und sein Bruder Nikodemus, Maximianus und viele Andre.

im Appendix zum Chron. Paschale (ed. Bonn. T. II p. 120 sqq.). Dieselbe Schrift enthält gegen Ende auch das Verzeichnis der 12 Apostel. Ferner eine lateinische Uebersetzung der Verzeichnisse der 12 und der 70 Jünger, ebenfalls unter dem Namen des Dorotheos, Bischof von Tyros. Dieselbe ist von Wolfgang Musculus veranstaltet, und zuerst gedruckt bei Grynaeus 'Eusebii Pamphili, Rufini, Socratis, Theodoreti, Sozomeni, Theodori, Evagrii et Dorothei ecclesiastica historia'. Basel 1570 p. 662 sqq., darnach öfters wiederholt, zuletzt in der Bibl. Patr. Maxima Lugdun. T. III p. 426 sqq. Ein namenloses Stück unter der Ueberschrift τὰ ὀνόματα τῶν ιβ' ἀποστόλων in cod. Matrit. 105 (aus der Bibliothek des Konstantin Laskaris) bei Iriarte bibl. Matrit. p. 415 sqq. (Dorotheostext). Ferner unter der Ueberschrift Ἱππολύτου περὶ τῶν ιβ' ἀποστόλων ποῦ ἕκαστος αὐτῶν ἐκήρυξεν καὶ ποῦ ἐτελειώθη und τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου περὶ τῶν ο' ἀποστόλων bei Combefis Auctarium Novum T. II p. 831 sqq. und darnach bei Fabricius in Hippolyti opp. T. I append. p. 30 sqq. Ferner unter dem Namen des Sophronios 'de vitis apostolorum' als Einschiebsel in die griechische Uebersetzung des Hieronymus 'de viris illustribus' eine Liste der bei Hieronymus nicht aufgezählten Apostel und Apostelschüler (in Hieronymi opp. II, 957 sqq. Vallars.). Endlich aus einem Codex der apostolischen Constitutionen (Petropol. gr. 254) Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης καὶ Δωροθέου ἐπισκόπου Τύρου καὶ ἱερομάρτυρος περὶ τῶν μαθητῶν τοῦ κυρίου, ὅπου ἕκαστος αὐτῶν ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐτελειώθη hinter Paul de Lagarde's Ausgabe der Constitutionen (Leipzig und London 1862) p. 282 sqq., womit die Scholien der codd. Vindob. hist. gr. 46 und 47 (bei Lagarde p. 281 sq.) zu vergleichen sind.

Auf weiteres ungedrucktes Material hat schon Ducange (Chron. Pasch. ed. Bonn. T. II, 140 sq.) hingewiesen und daraus einige Mittheilungen gemacht. Der Güte des Herrn Prof. Bonnet und meines verehrten Collegen Herrn Prof. Dr. Gelzer, der demnächst den ganzen Dorotheos in kritischer Ausgabe veröffentlichen wird, verdanke ich die Einsicht in einen reichhaltigen handschriftlichen Apparat.

Der unter dem Namen des Epiphanios erhaltene Text findet sich in cod. Paris. gr. 1115 (früher 1936. 1026. 2951) bombyc. saec. XIII. Derselbe enthält ausser den 12 Aposteln noch den Paulus, den Marcus und einige weitere aus dem Buche über die 70 Jünger excerpirte Notizen. Für das bei Ducange und im Appendix der Bonner Ausgabe des Chronicon Paschale gedruckte σύγγραμμα des „Dorotheos" hat Gelzer sechs Pariser Handschriften verglichen, unter denen cod. Regius

257 saec. X die wichtigste ist. Die von dem griechischen Texte bei Ducange stark abweichende Recension, welche Musculus in lateinischer Uebersetzung publicirt hat, findet sich griechisch in dem cod. Vindobon. theol. gr. 40 [ol. 77], welcher auch die Schrift über die Propheten enthält. Das Verzeichnis der 12 und der 70 in dem dem Symeon Logothetes (fälschlich) zugeschriebenen Chronikon, aus welchem Ducange einige Varianten mittheilt, findet sich in cod. Paris. gr. 1712. Das Verzeichnis unter dem Namen Hippolyts, von Combefis aus cod. Paris. gr. 1315 abgeschrieben, findet sich ausserdem auch noch in verschiedenen andern Handschriften der Pariser Bibliothek: dem schon von Montfaucon erwähnten cod. Coislin. 120 (olim 17) saec. X, ferner Paris. gr. 1555 A f. 186ʳ; Coislin. 258 f. 207ᵛ; Coislin. 296 f. 32ʳ; Paris. gr. 1085 f. 256ʳ; (für die 70 Jünger ausser dem von Combefis verglichenen cod. Barocc. auch in Coislin. 120. 258. Paris. gr. 1555 A. 1085). Die wichtigste dieser Handschriften ist Coislin. 120.

Was zunächst die angebliche Schrift des Dorotheos betrifft, so begegnet uns von ihr die erste sicher datirbare Kunde in dem bei Ducange mitgetheilten σύγγραμμα ἐκκλησιαστικόν, welches sich als ein Excerpt aus dem angeblich lateinisch geschriebenen Werke des „Bischofs" Dorotheos von Tyros, Märtyrers unter Licinius und Constantin ausgibt. Auf das Verzeichnis der 70 Jünger folgen die Excerpte über die Gründungsgeschichte der Kirche von Constantinopel und deren älteste Bischöfe, von der Zeit des Stachys, eines der 70 Jünger an, welchen der Apostel Andreas zum Bischofe von Argyropolis bei Byzanz eingesetzt haben soll, bis auf Metrophanes, unter welchem Constantin der Grosse seine Residenz nach Constantinopel verlegte. Als Zweck dieser Excerpte wird (p. 136 ed. Bonn.) ausdrücklich dieser angegeben, das höhere Alter des bischöflichen Stuhles von Constantinopel im Vergleiche mit dem römischen nachzuweisen. Die Zeit des Excerptes ist das Consulat des Philoxenus und Probus (525), als Bischof Johannes von Rom (523—526) nach Constantinopel kam und dort verlangte, die Eucharistie vor dem Patriarchen von Constantinopel zu feiern. Da wird ihm aus den Schriften des „grossen Dorotheos" nachgewiesen, dass der Stuhl von Constantinopel älter sei als der von Rom.

Auf die Geschichten von Byzanz folgt als „am Ende des von Dorotheos verfassten σύγγραμμα" befindlich das Verzeichnis der 12 Apostel, zuletzt noch einige zerstreute Notizen, welche der „Epitomator" ἐν τοῖς ἱστορικοῖς συγγράμμασι des Dorotheos gefunden haben will, über Simon von Kyrene, den Propheten Jeremias, den Tod der Tochter der Herodias, des Herodes, seines Weibes und seiner vier Söhne. Zum Schlusse

lesen wir, dass ein Presbyter Prokopios, welcher der ἱστορικὰ συγγράμματα des Dorotheos habhaft geworden sei, dies alles schriftlich hinterlassen habe.

Dass der „Epitomator“ wirklich die Verzeichnisse der 12 und der 70 Jünger ebenso wie die zum Schlusse mitgetheilten Notizen unter dem Namen des Dorotheos vorgefunden habe, wird nicht zu bezweifeln sein. Was hier über den Propheten Jeremia erzählt wird, findet sich wirklich in der dem Dorotheos beigelegten vita prophetarum; ebenso kehrt die Notiz, dass Simon von Kyrene für Christus gekreuzigt worden sei, in einem verwandten Texte des Verzeichnisses der 70 Jünger in der angeblichen Chronik des Symeon Logothetes wieder [1]). Dagegen ist die von Anachronismen wimmelnde Geschichte der Kirche von Constantinopel, speciell die Familiengeschichte des Bischofs Metrophanes eine plumpe Fälschung, deren sich wahrscheinlich der angebliche Epitomator selbst schuldig gemacht hat. In den dem σύγγραμμα vorangeschickten Eingangsworten wird Dorotheos als Bischof von Tyros bezeichnet, welcher Schriften in lateinischer und griechischer Sprache verfasst habe. Nachdem derselbe „unter Licinius und Constantin“ Märtyrer d. h. Confessor geworden, habe er nach dem Tode des „Diocletian und Licinius“ sein Bisthum wieder übernommen und bis zu den Zeiten des Tyrannen Julianus verwaltet. Unter diesem Herrscher, welcher die Christen heimlich verfolgte, sei er in der Stadt Odyssos von den kaiserlichen Beamten ergriffen worden und in Folge der erlittenen Martern im 107. Jahre seines Lebens gestorben. Dieselbe Einleitung findet sich auch in dem anderen Texte des Dorotheos (im cod. Vindobon. und in der lateinischen Uebersetzung bei Musculus), welcher nur die Listen der 12 und der 70 Jünger (die ersteren hier nicht am Schlusse sondern am Anfang), sowie die Lebensgeschichten der Propheten enthält. Nur die Schlussworte der Einleitung weichen ab: in dem letzteren Texte heisst es hier: ἐν τοίνυν τοῖς συγγράμμασι τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ἅπερ ὡς ἔφημεν ὁ μέγας οὗτος πρεσβύτης καταλέλοιπε, περί τε τῶν ἄλλων ἱστόρησε καὶ περὶ τῶν μαθητῶν τοῦ σωτῆρος πάντων ἤγουν τῶν ἀποστόλων, τῶν τε ιβʹ καὶ τῶν οʹ, ἀλλὰ δὴ καὶ περὶ τῶν προφητῶν

1) Σίμων ὁ ἀγγαρευθεὶς ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν τοῦ κυρίου, ὃς καὶ σταυρωθεὶς ὑπὲρ Χριστοῦ τελειοῖ τὸν βίον. Die Kreuzigung „für Christus“ heisst an beiden Stellen wol nur soviel, als um seines christlichen Bekenntnisses willen. Dagegen erzählten die Basilidianer, dass Simeon von Kyrene an Christi Statt gekreuzigt worden sei (Iren. haer. I, 24, 4; Epiphan. haer. 27, 3) und dieselbe Behauptung scheinen auch die gnostischen περίοδοι Ἰωάννου enthalten zu haben; vgl. Photios bibl. cod. 114 mit dem Texte bei Zahn p. 222 sq.

ἔνθα ἕκαστος αὐτῶν καὶ ὅπως τὸν βιὸν ἐξετέλεσεν. Dagegen sind in dem oben erwähnten Texte aus dem Jahre 525 am Schlusse der Einleitung nur die Schriften über die 70 Jünger und über die Propheten erwähnt: οὗτος τοίνυν ὁ μέγας πρεσβύτης καὶ συγγράμματα ἡμῖν ἐκκλησιαστικὰ καταλέλοιπεν, ἐν οἷς καὶ τὰ περὶ τῶν ο' μαθητῶν τοῦ σωτῆρος ἱστόρησεν καὶ ἔνθα ὁ καθεὶς τῶν προφητῶν καὶ ἀποστόλων τὸν βίον ἐτέλεσεν, worauf nach einer allgemeinen Bemerkung über die 70 sofort die Liste der letzteren folgt [1]). Dass die Schriften über die 12 und die 70 Apostel sowie über die Bischöfe von Constantinopel aus dem Lateinischen übersetzt worden seien, sagt nur der angebliche Epitomator vom Jahre 525, welcher sie selbst übersetzt haben will. Dies ist aber eine offenbare Fälschung, die aus den oben erwähnten Worten der Einleitung, Dorotheos habe sowol lateinische als griechische Schriften hinterlassen, herausgesponnen ist. Der vermeintliche Uebersetzer hat also die Einleitung bereits vorgefunden. Andrerseits kann auch der von ihm bereits vorgefundene Text nicht erheblich viel älter gewesen sein, denn die in der Einleitung enthaltenen Nachrichten über die Person und Schicksale des Dorotheos sind sagenhaft, und können erst geraume Zeit nach der Zeit des Kaisers Julianus niedergeschrieben sein. Das Alter der Einleitung entscheidet natürlich noch nicht über das Alter der Apostelverzeichnisse. Aber mit dem Gefundenen stimmt, dass der Wiener Text, welcher, wie sich noch zeigen lässt, der ältere ist, übereinstimmend mit den Texten des Pseudo-Epiphanios und Pseudo-Hippolyt in dem Abschnitte über Johannes bereits die aus den πράξεις Ἰωάννου des falschen Prochoros geschöpfte Notiz über die Entstehung des Johannesevangeliums auf Patmos enthält und zwar schon mit dem harmonistischen Zusatze, dass dasselbe zu Ephesos von dem Gastfreunde des Apostels, Gajus, herausgegeben worden sei [2]).

---

1) Abweichend nur Cod. Coislin 224, der ebenso wie die andre Recension die Liste der 12 voranstellt.

2) Die Notiz kehrt wörtlich wieder in der Synopse des falschen Athanasios. Vgl. Athanasii opp. T. II. p. 202 F. Montfaucon: τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἠγαπημένου, ὄντος ἐξορίστου ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ καὶ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐξεδόθη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ξενοδόχου τῶν ἀποστόλων, περὶ οὗ ὁ Παῦλος Ῥωμαίοις γράφων φησί· ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας. Cod. Vindobon.: ὑπὸ δὲ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐξωρίσθη ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ κυρίου· ἐκεῖ δὲ ὢν καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ εὐαγγέλιον ἔγραψε καὶ ἐξέδωκε ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου καὶ διακόνου, ᾧ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος μαρτυρεῖ λέγων Ῥωμαίοις· ἀσπάζεται ὑμᾶς κτλ.

Wesentlich derselbe Text wird nun aber wie bereits bemerkt wurde auch dem Epiphanios von Konstantia auf Kypros, dem bekannten Ketzerbestreiter, und dem Hippolyt beigelegt.

Unter des Epiphanios Namen findet er sich, wie gleichfalls bereits bemerkt, in cod. Paris. gr. 1115 f. 233v hinter der ebenfalls dem Epiphanios beigelegten Schrift περὶ τῶν προφητῶν πῶς ἐκοιμήθησαν καὶ ποῦ κεῖνται. Die letztere ist wiederholt gedruckt (zuletzt von Hamaker Amsterdam 1833 und bei Migne Patr. gr. T. 153). Ein vollständiges Verzeichniss der 70 ist bisher unter dem Namen des Epiphanios nicht aufgefunden. Der Sophronios, unter dessen Namen die Uebersetzung der Schrift des Hieronymus de viris illustribus und die darin enthaltene Ergänzung der Apostelliste auf uns gekommen ist, soll natürlich der Freund des Hieronymus sein, welcher wie letzterer in dem vorletzten Capitel der angeführten Schrift (c. 134 p. 65 Herding) selbst angiebt, mehrere seiner Schriften ins Griechische übertrug. Aber weder die griechische Uebersetzung des Katalogs der angesehenen Kirchenschriftsteller noch die auf die Apostel bezüglichen Einschiebsel rühren von ihm her, wie schon Vallarsi in seiner Ausgabe der Schrift (T. II) gezeigt hat. Namentlich jene Einschiebsel sind viel jüngeren Ursprungs.

Wer unter dem Hippolyt gemeint sei, der als der Dritte beziehungsweise Vierte der Ehre theilhaftig wurde, für den Verfasser des Verzeichnisses der 12 und der 70 Apostel (aber nicht der Schrift über die Propheten) zu gelten, ist noch immer streitig. Abgesehen von dem schlechten Text bei Lagarde (a. a. O.), welcher die Ueberschrift Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης führt, also an den bekannten Schüler des Irenäus denkt, führen die Handschriften einfach die Ueberschrift Ἱππολύτου. Lagarde behauptet geradezu von dem durch ihn veröffentlichten libellus: '*manifesto ad eundem auctorem pertinet ad quem chronicon*'. Unter diesem Chronicon aber versteht er den 'liber generationum'. In Wahrheit aber haben wir hier einen um Jahrhunderte jüngeren Text, der auch, wenn man auf die bessere Recension der Pariser Handschriften zurückgeht, durchaus keinen Anspruch erheben kann, für älter zu gelten, als die unter den Namen des Epiphanios und des Dorotheos umlaufenden Texte. Ob der liber generationum überhaupt ein Apostelverzeichnis enthielt, ist sehr zweifelhaft; der jetzt erhaltene lateinische Text (Chron. Pasch. T. II p. 96 sqq. ed. Bonn) giebt keins und ver-

---

Etwas kürzer Pseudo-Epiphanios (cod. Paris. 1115), welcher die Worte von καὶ διακόνου an weglässt.

spricht auch keins im vorausgeschickten Inhaltsverzeichnisse. Die lateinische Chronik vom Jahre 354 (ed. Mommsen p. 640), für welche das Chronicon Hippolyts eine Hauptquelle bildet, enthält eine einfache Namensliste, welche aber nicht die dem „Hippolyt" zugeschriebene ist. Es liegt nahe, das Apostelverzeichnis vielmehr auf die Chronik zurückzuführen, welche in zahlreichen Fragmenten unter dem Namen des Hippolyt von Theben erhalten ist (bei Fabricius in Hippolyti opp. append. T. I p. 46 sqq.; Migne Patr. gr. T. 117 col. 1027 sqq.). Dieselbe hat mit dem Chronikon des römischen Hippolytos gar nichts zu schaffen, sondern ist ein weit jüngeres Machwerk, dessen älteste Grundlage eine Chronik aus der Zeit Constantins des Grossen zu sein scheint. In dem jetzt vorliegenden Texte stammt sie, da Symeon Metaphrastes darin als Zeitgenosse bezeichnet wird, aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Aber schon Epiphanios Monachos, welcher zur Zeit Ludwigs des Frommen schrieb, beruft sich in seiner Schrift über das Leben der Maria auf Hippolytos den Thebaner als Gewährsmann für eine wirklich in jener Chronik noch erhaltene Notiz über das Alter der Maria (p. 39 ed. Dressel) und auch im Vorhergehenden hat Epiphanios derselben Chronik Vieles entnommen. Es liegt ebensowenig ein Grund vor, an der Geschichtlichkeit dieses Hippolyt von Theben zu zweifeln, als es für unwahrscheinlich zu halten, dass die nach ihm benannte Chronik das Apostelverzeichnis wörtlich enthalten habe. Die ursprüngliche Abfassungszeit der letzteren ist nicht mehr auszumitteln; ich muss dafür den ganzen Zeitraum zwischen dem 6. und dem Anfang des 9. Jahrhunderts offen lassen.

Für die Entstehungszeit der unter den Namen des Dorotheos, Epiphanios, Hippolyt umlaufenden Apostellisten ergiebt sich aus allem Bisherigen nur soviel, dass sie frühestens zu Anfange des 5., spätestens zu Anfang des 6. Jahrhunderts entstanden sind. Hiermit stimmt der Gebrauch, welcher darin von katholischen aber ursprünglich aus den gnostischen περίοδοι geschöpften Apostellegenden gemacht ist. Die Liste der 12 Apostel verräth Bekanntschaft mit den auf die περίοδοι zurückgehenden ἱστορίαι ἐκκλησιαστικαί über Andreas, Johannes, Thomas und Matthias (vielmehr Matthäus), welche seit Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts auch sonst in katholischen Kreisen verbreitet waren. Dagegen nimmt lediglich der unter dem Namen des Hippolytos auf uns gekommene Text auf die erst später in katholischen Kreisen verbreitete gnostische Philippuslegende Bezug [1]).

1) Bedeutungslos für die Chronologie ist die andre Beobachtung, dass erst die von Lagarde publicirten Texte den aus den περίοδοι Πέτρου entnommenen

Die Heimath des Apostelverzeichnisses war Aegypten. Dies ergiebt sich mit völliger Zuverlässigkeit aus den sowol in dem cod. Vindobon. des Pseudo-Dorotheos als in cod. Paris. 1115 (Pseud-Epiphanios) erhaltenen ägyptischen Monatsnamen. In beiden Texten wird der Depositionstag des Petrus nach römischer und nach ägyptischer Zeitrechnung bestimmt. Vindob.: θάπτεται δὲ ἐν αὐτῇ τῇ Ῥώμῃ μηνὶ ἐπιφὶ ε' ὅ ἐστιν πρὸ τριῶν καλανδῶν ἰουλίων. Paris. 1115 stellt das römische Datum voran, und fügt dem 5. Epiphi noch ein zweites, scheinbar abweichendes Datum hinzu: παυνὶ δὲ κη̄ ὅ ἐστιν ἰούνιος. Nach ägyptischer Zeitrechnung wäre der 28. Payni = 22. Juni. In Wirklichkeit liegt aber nur eine andere Berechnung der Monate und ein Fehler in der Ziffer vor, so dass der Payni wie der Zusatz ὅ ἐστιν ἰούνιος andeutet, wirklich dem römischen Juni gleichgesetzt, statt κη' aber κθ' zu lesen ist. Das Datum 5. Epiphi = 29. Juni kehrt am Schlusse des Verzeichnisses der 12 auch bei Paulus wieder und zwar in beiden Codd. ohne Variante oder Zusatz. Zum dritten Male begegnet uns der ägyptische Kalender beim Evangelisten Marcus, dessen alexandrinisches Martyrium ziemlich ausführlich berichtet wird. Als Todestag nennt cod. Vindob. den 30. Pharmuthi. Das Datum entspricht dem 25. April, dem allgemein gefeierten Gedächtnistage des Marcus; das römische Datum ist aber nicht beigefügt. Der Paris. 1115 giebt dafür an φαρμουθὶ κς' ὅ ἐστιν ἀπρίλλιος. Auch hier ist der Pharmuthi dem römischen April einfach gleichgesetzt. Angegeben wird also der 26. April, was wol wieder nur Schreibfehler für den 25. ist.

Der Verfasser des Verzeichnisses folgte also einem Kalendarium, in welchem neben dem Todestage des ägyptischen Nationalapostels, des Evangelisten Marcus, auch die in der ganzen Kirche gefeierten Todes- oder Depositionstage der beiden Apostelfürsten in ägyptischer Zeitrechnung angegeben waren. Auch die hervorragende Stellung, welche hier dem Marcus eingeräumt wird, verdient Beachtung. Er erhält seine Stellung nich unter den 70, sondern gleich hinter Paulus, der sich den Zwölfen anreiht. Im Vindobon. ist ihm noch Lukas zugesellt, der aber wie sein Fehlen in Paris. 1115 verräth, wol schwerlich ursprünglich dieser Liste angehört.

Zweifelhafter kann es sein, ob auch das Verzeichnis der 70 Jünger aus derselben ägyptischen Quelle stammt. In Paris. 1115 sind nur

---

Präfecten Agrippa kennen. Denn die Bekanntschaft der katholischen Tradition mit der aus jenen περίοδοι stammenden Legende geht sicher bis ins 4. Jahrhundert zurück.

ein paar Notizen daraus erhalten. Im Vindob. wird die Zahl 70 dadurch herausgebracht, dass die schon vorher erwähnten Evangelisten Marcus und Lukas nochmals aufgeführt werden. Als Ueberzähliger aber erscheint am Schlusse der Eunuch der Königin Kandake von Aethiopien, welcher im glücklichen Arabien, Taprobane und am ganzen rothen Meere gepredigt haben soll, wo sein Grabmal noch heute gezeigt werde [1]). Dieselbe Notiz über den Eunuchen der Kandake kehrt, nur in verkürzter Gestalt, auch bei dem angeblichen Sophronios (a. a. O.), welcher hinter den 12 Aposteln noch Timotheus, Titus, Crescens und den Eunuchen aufzählt, und in einem lateinischen indiculus (cod. Paris. lat. 9562) wieder. Letzterer, welcher zuletzt ebenso wie Sophronios Titus, Crescens und den Eunuchen aufführt, beruft sich für seine Angabe über die Passion des letztgenannten in Arabia felix auf das fünfte Buch der Hypotyposen des Clemens. Dieselbe Quelle nennt das Chronicon Paschale in seinem Verzeichnisse der 70 Jünger (p. 421 ed. Bonn.) [2]). Dagegen behauptet Eusebios (h. e. I, 12, 1), dass es zu seiner Zeit noch kein vollständiges Verzeichniss der 70 Jünger gegeben habe. Wohl aber nennt er hier wenigstens einige der 70, wie Barnabas, Sosthenes, Kephas, Matthias, Thaddäus, und erwähnt in demselben Zusammenhange zuletzt auch den Jakobus, den Bruder des Herrn. Für seine Angabe über Kephas als einen der 70 beruft sich nun aber Eusebios wirklich auf das fünfte Buch der Hypotyposen des alexandrinischen Clemens. Spätere Unkritik hat aus dieser Nachricht die mit dürren Worten durch Eusebios verbotene Behauptung herausgesponnen, dass Clemens in dem angeführten Buche über alle 70 Jünger gehandelt habe. Dass dies wirklich die Entstehung der angeblichen Quellenangabe Späterer ist, bestätigt der Umstand, dass von den bei Eusebios Genannten Matthias, Sosthenes, Kephas an der Spitze des Verzeichnisses im Chronicon Paschale erscheinen [3]). Der Verfasser des lateinischen laterculus hat einen griechischen Text vorgefunden, welcher

1) ἀλλὰ καὶ ὁ εὐνοῦχος Κανδάκης τῆς βασιλίσσης Αἰθιόπων ἐν Ἀραβίᾳ τῇ εὐδαίμονι καὶ ἐν Ταπροβάνῃ νήσῳ καὶ ἐν ὅλῃ τῇ Ἐρυθρᾷ ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Λόγος δὲ ἔχει καὶ μεμαρτυρηκέναι αὐτὸν ἐνδόξως καὶ ταφῆναι ἐκεῖ. καὶ ἔστιν αὐτοῦ τὸ κοιμητήριον ὅπλον ἀκαταμάχητον τοῖς πιστοῖς, ἀλιτηρίων βαρβάρων φυγαδευτήριον, νόσους ἀπελαῦνον καὶ ἰάματα ἐνεργοῦν ἕως καὶ σήμερον.

2) Περὶ δὲ τῶν προγεγραμμένων ο΄ μαθητῶν τῶν μετὰ τοὺς ιβ΄ τοὺς προτεταγμένους ἱστορεῖ Κλήμης ὁ συγγραφεὺς ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν Ὑποτυπώσεων.

3) Die Listen der 70 bei Hippolyt und Dorotheos im Texte des Ducange stellen Jakobus, Kleopas, Matthias, Thaddäus, die beim angeblichen Logothetes Jakobus, Barnabas, Kleopas, Matthias, Thaddäus an der Spitze.

am Schlusse der Liste, ähnlich wie das Chron. Paschale die angebliche Quellenangabe enthielt, hat dieselbe aber irrthümlich nur auf den Eunuchen bezogen.

Kann nach dem Obigen keine Rede davon sein, dass die Notiz über den Eunuchen der Kandake wirklich auf Clemens zurückgeht, so bleibt doch der ägyptische Ursprung derselben wahrscheinlich. Es liegt nahe, an eine Localsage von Taprobane zu denken. Da aber das Vorhandensein einer christlichen Gemeinde daselbst uns zuerst im Jahre 535 durch Kosmas Indikopleustes (bei Montfaucon, Collectio nova Patrum T. II, 178) bezeugt wird, so konnte die Kunde von einer solchen Legende schwerlich vor der Abfassungszeit unsres Dorotheostextes zu griechischen Schriftstellern gelangen. Dagegen nahm begreiflicher Weise die ägyptische Kirche an jenem Eunuchen ein besondres Interesse, da seine Gebieterin das Reich von Meroë in Oberägypten beherrscht haben, seine Bekehrung also der Anfang der Bekehrung „Aethiopiens" d. h. eben des Reiches von Meroë gewesen sein soll (so schon Eusebios h. e. II, 1, 12).

Hiernach haben wir anzunehmen, dass im Laufe des 5. Jahrhunderts jene Apostelverzeichnisse, oder doch mindestens das Verzeichnis der 12, von Aegypten aus in der byzantinischen Reichskirche verbreitet wurde. Da es namenlos umlief, wurde es sehr verschiedenen Schriftstellern beigelegt.

Eine Vergleichung der Texte zeigt, dass sie sämmtlich aus gemeinsamer Quelle geflossen sind. Doch ist das Textverhältnis in den zwei Verzeichnissen verschieden. Für die Liste der 12 sind die besten Texte das dem Epiphanios beigelegte Verzeichnis in cod. Paris. 1115 und die Redaction des Dorotheostextes, welche theils durch den cod. Vindobon., theils durch die (nicht direct von ihm abhängige) lateinische Uebersetzung bezeugt wird (Dorotheos A). Derselben Textgestalt schliesst auch das Verzeichnis der 12 in cod. Matrit. 105 sich an, doch ebenfalls ohne direct auf cod. Vindobon. zurückzugehn. Der Text des Hippolytos geht mit diesem Dorotheostexte auf eine gemeinsame Quelle zurück; zeigt aber andrerseits, namentlich in der Anordnung, aber auch in verschiedenen jüngeren Traditionen, wie der Kreuzigung des Philippus und des Bartholomäus, eine nähere Verwandtschaft mit dem Texte in der nach dem Logothetes benannten Chronik. Dagegen entfernt er sich am weitesten von dem bei Ducange gedruckten Dorotheostexte (Dorotheos B) und stimmt überall, wo letzterer von dem Texte A abweicht, mit diesem gegen jenen überein. Der Sophroniostext stammt ebenfalls aus Dorotheos A. Der Text des „Logothethen" bietet einige stark abweichende Angaben, z. B. bei Simon Zelotes, den er überein-

stimmend mit anderweiten Angaben ἐν Βοσπόρῳ τῆς Ταυρίας durchs Schwert umkommen lässt, und bei Judas Jakobi, über den er die ganz eigenthümliche Notiz bringt ἐν Ῥεβέκτῃ [Ῥεβὲκ] τῇ πόλει παρὰ τῶν Βλεμμύων ἀναρτηθεὶς καὶ τοξευθείς. Der Text bei Lagarde (l. c. p. 282 sq.) ist, wie schon die Benennung nach Hippolyt und Dorotheos zeigt, ein Mischtext aus Hippolyt und Dorotheus B mit jüngeren Zuthaten. Noch secundärer ist der Text des Scholion (p. 281 sq.). — Das Verzeichnis der 70 ist im Epiphaniostexte nicht vollständig erhalten; dafür tritt hier noch das Chronicon Paschale mit einer einfachen Liste hinzu, welche nur die Namen, aber nicht die Bischofssitze enthält. Dieselbe ist dadurch interessant, dass sie uns einen deutlichen Einblick in die Composition der ganzen Liste gewährt. Auf die bei Eus. h. e. 1, 12 aufgezählten Matthias, Sosthenes, Kephas, denen als besonders bekannte Namen Linus, der Bischof von Rom (2. Tim. 4, 21) und Kleophas (der mit dem zweiten Bischofe von Jerusalem Simon Klopa identificirte Emmausjünger Luc. 24, 18) sich anschliessen, folgen zuerst die in den paulinischen Briefen Gegrüssten oder als Grüssende Aufgeführten (in der Ordnung: Römer, 1 Korinther, Epheser, Philipper, Kolosser, 2 Timotheus, Titus, Philemon); dann Barnabas, der Evangelist Marcus, Silas, Lukas, Timotheus, Silvanus, Titus (also mit Ausnahme der beiden letzten Namen, welche als Ergänzung aus den Korintherbriefen hinzugefügt sind, lauter in der Apostelgeschichte genannte Namen); zuletzt die sieben Diakonen (Act. 6, 5). Das Abschreiben war ein so mechanisches, dass Tychikos und Demas zweimal aufgeführt sind, weil sie in zwei verschiedenen Briefen (jener Eph. 6, 21 und Tit. 3, 12; dieser Kol. 4, 15 und Philem. 21) vorkommen. Hermogenes und Phygellos (2. Tim. 1, 15) sind als Irrlehrer der Aufnahme nicht würdig erachtet; dafür begegnen sie uns aber constant in den übrigen Listen. Von diesen stimmen Dorotheos B (bei Ducange) und Hippolyt völlig überein, nur dass letzterer den Lukas vor Silas stellt und statt des zweimal aufgeführten Apelles an erster Stelle den Barsabas (Act. 1, 23) nennt. Titus und Timotheus fehlen; ausserdem auch Aquila, Nereus, Stephanas, Fortunatus, Achaicus, Nymphas, Archippos, Eubulos, Epaphras und der zweite Demas; Tychikos steht auch hier, ausserdem Aristarchos (und bei Dorotheos B auch Apelles) zweimal. Von Namen, die im Chron. Pasch. fehlen, enthalten beide Listen ausser dem Hermogenes und Phygellos noch den Jakobus (den Bruder des Herrn), Thaddäus (von Edessa), Ananias (Act. 9, 10), Agabus (Act. 11, 28), Cäsar (Phil. 4, 22!), Karpos (2. Tim. 4, 13), Euodos (Euodios), den ersten Bischof von Antiochia, und Johannes Marcus (Act. 12, 12) als noch unterschieden

vom Evangelisten; Dorotheos A fügt auch noch Priskas (d. h. Priscilla die Gattin des Aquila!) Junias (Röm. 16, 7; vielmehr Junia!) und den Eunuchen (überzählig) hinzu; ausserdem nennt er den Timotheus, Titus und Aquila, die bei Hipp. und Dor. B fehlte, lässt dagegen den Matthias und Thaddäus weg, und führt Tychikos, Apelles und Aristarchos nur einmal auf. Die Reihenfolge weicht in allen drei Listen stark von der des Chron. Pasch. ab; bei Dorotheos B und Hippolyt scheint sie noch stärker in Unordnung gekommen zu sein als bei Dorotheos A. Dagegen stimmen die beiden letzten Verzeichnisse in der Tradition über die Bischofssitze fast durchgängig mit Dorotheos A überein, gehen also mit diesem auf eine gemeinsame Quelle zurück. Aus demselben Archetypos ist schliesslich auch die Liste in der Chronik des angeblichen Logothetes geflossen. Dieselbe bietet bis gegen Ende hin wesentlich dieselbe Liste wie Dor. B und Hipp., nur ist Barnabas an die zweite Stelle gerückt, Titus eingeschoben, Urban und Barsabas (oder der eine Apelles) wol aus Versehn weggelassen, Karpos und Onesiphoros ans Ende gerückt, Tychikos nur einmal aufgeführt; endlich statt des zweimal aufgeführten Aristarchos, des Pudens und Trophimos stehen Archippos (mit Chron. Pasch.) Ignatios der Bischof von Antiochien, Simon von Kyrene und Nathanael. Die ganze Liste enthält in Folge der untergelaufenen Versehn nur 68 Namen, obwol auch der Chronist 70 Jünger zählt und daneben am Schlusse der andern Tradition gedenkt, welche ihre Zahl auf 72 berechnet. — Dass in den Listen bei Dorotheos A und B und bei Hippolyt Euodos oder Euodios, nach der Tradition der erste Bischof von Antiochia nach Petrus, der einzige unter den 70 ist, der nicht aus der Bibel genommen ist, sondern aus anderweiter Kunde, berechtigt vielleicht zu der Vermuthung, dass die Redaction der Liste, aus welcher die drei genannten Verzeichnisse stammen, antiochenischen Ursprungs ist [1]). Die nach dem Logotheten benannte Chronik fügt diesem Euodios noch einen zweiten Namen nichtbiblischen Ursprungs, den Ignatios, hinzu und dieser ist wieder

1) In dem cod. Vindob. findet sich in der Liste der 70 bei Clemens zu den Worten ἐπίσκοπος Σαρδικῆς ἐγένετο die Randbemerkung τῆς νῦν Τριαδίτζης, welche in dem lateinischen Drucke in den Text gedrungen ist. Wie Professor Gelzer mir bemerkt, scheint die Randbemerkung von anderer Hand herzurühren. Dieselbe kann nicht wol älter sein als das 9. Jahrhundert; natürlich ist sie aber völlig gleichgiltig für die Bestimmung der ursprünglichen Heimath und des Alters der Recension, aus welcher die Liste des cod. Vindobon. geflossen ist. Der Schreiber, sei es des Codex, sei es der Randglosse, mag irgend ein Mönch in Constantinopel gewesen sein.

ein antiochenischer Bischof, nach der Tradition der Nachfolger der Euodios.

Der geschichtliche Werth beider Verzeichnisse, sowol des der 12 als des der 70 Apostel, beruht darauf, dass sie uns diejenige Gestalt der Apostellegende bezeugen, welche seit dem 5. Jahrhundert in der griechischen Reichskirche verbreitet war. Das Alter der verschiedenen Texte ist übrigens ziemlich verschieden. Noch ins 5. Jahrhundert scheinen der Dorotheostext A und der Epiphaniostext zu gehören; der Dorotheostext B stammt aus dem Jahre 525, der Hippolytostext ist wahrscheinlich, der Text des angeblichen Logotheten zuverlässig um ein Erhebliches jünger, um von den Mischtexten bei Lagarde völlig zu schweigen.

Von weit geringerem Werth sind diejenigen Verzeichnisse, welche unter dem Namen σύναξις τῶν ἁγίων δώδεκα τοῦ Χριστοῦ ἀποστόλων oder σύναξις τῶν τιμίων ἀποστόλων καὶ δήλωσις ὅπως καὶ ποῦ ἕκαστος αὐτῶν ἐκήρυξε sich in verschiedenen Menologien zum 30. Juni erhalten haben, an welchem Tage die griechische Kirche das Gedächtnis aller 12 Apostel zu feiern pflegt. Ausser dem gedruckten Texte in den grossen Menäen (Venetianer Ausgabe von 1683 S. ρκδ') und dem stark abgekürzten Texte in dem Menologium des Kaisers Basilios (ed. Albani III, 146; Migne Pat. gr. 117 col. 516) ist dieselbe auch handschriftlich erhalten. Ich benutze zwei Pariser Handschriften des vollständigen Textes (Paris. gr. 1587 und 1588, beide saec. XII) und eine Handschrift eines etwas verkürzten Textes (Paris. gr. 1575 saec. XII), deren Kenntnis ich Herrn Prof. Bonnet verdanke. Die Reihenfolge ist: Petrus, Paulus, Andreas, Jakobus Zebedäi, Johannes, Philippus, Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Jakobus Alphäi, Simon Zelotes, Judas Jakobi (= Thaddäus), Matthias; dann weiter Jakobus, der Bruder des Herrn, Simon oder Symeon Klopa, Barnabas, Marcus, Lukas, Philippus der Evangelist, Ananias, Joseph Justus (= Barsabas), Prochoros, Nikanor, Timon, Parmenas, Nikolaos. Der Text im Menologium Basilii gibt nur die Zwölf und macht die Zwölfzahl durch Paulus vollständig, während Matthias fehlt. — Der Text beruht auf einer jüngeren Bearbeitung des sogenannten Hippolytos, die aber mit den Texten bei Lagarde nicht viel gemein hat. Bei Petrus ist der Kämpfe mit Simon gedacht, bei Philippus seiner Predigt in Hierapolis mit Mariamne und Bartholomäus und seines Kreuzestodes (aus den περίοδοι Φιλίππου), bei Matthäus der Steinigung im syrischen Hierapolis, bei Judas Jacobi der Predigt in Mesopotamien und des Todes durch Pfeilschüsse ἐν Ἀράτῳ τῇ πόλει. Ueber Barnabas enthält die σύναξις statt der bei Dorotheos,

Epiphanios und Hippolyt vorausgesetzten mailänder Tradition vielmehr die kyprische Legende, einschliesslich der Notiz von dem eigenhändig durch Barnabas abgeschriebenen Matthäusevangelium. Der Zusatz λιθοβοληθείς zeigt, dass hier schon das ἐγκώμιον des Mönchs Alexander benutzt ist, welcher frühestens in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts geschrieben hat. Der Text der σύναξις hat mithin seine gegenwärtige Gestalt schwerlich vor dem 7. Jahrhundert erhalten, ist also erheblich jünger als der Dorotheostext [1]).

Schliesslich ist noch des Schriftstücks zu gedenken, welches unter der Ueberschrift: *τῶν ιβ' ἀποστόλων αἱ πατρίδαι* [sic] *καὶ τὰ ὀνόματα τῶν γεννησάντων αὐτούς* in mehreren Codd. enthalten ist. Dasselbe ist zuerst von Cotelier in seiner Ausgabe der Constitutiones apostolorum. Patres Apostolici T. II p. 194; ed. Clericus p. 272, darnach bei Ducange im Appendix zum Chron. Pasch. (T. II p. 142 ed. Bonn) und bei Fabricius (cod. apocr. N. T. III, 590—593) gedruckt. Von den beiden codd. Reg. 1786 und 1026, aus denen Cotelier das Schriftstück abdruckte, ist der zweite jetzt Paris. gr. 1115, wo dasselbe die Ueberschrift führt εἰσὶ τὰ ὀνόματα τῶν γονέων τῶν ιβ' ἀποστόλων καὶ τοῦ Μελχισεδέκ. Ausserdem findet es sich in Coislin. 296 f. 31ᵛ [2]). Der Text bei Ducange ist unzuverlässig; gleich im Anfange hat er einen groben Fehler: während es bei Cotelier übereinstimmend mit cod. Paris. 1115. Coisl. 296 von Petrus und Andreas heisst, sie stammten ἀπὸ Βηθσαϊδὰ τῆς κώμης lesen wir hier ἀπὸ Θηβαΐδας τῆς κώμης. Die Namensliste ist folgende: Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes, Philippus, Thomas (Didymos), Bartholomäus, Thaddäus oder Lebbäus, Jakobus Alphäi, Matthäus oder Levi, Simon Kananäos, Simon Zelotes, Judas; dazu die Bemerkung, dass Lukas den Thaddäus vielmehr Judas Jacobi nenne und Simon Kananäos als Zelotes bezeichne. Die Notizen über Aeltern und Geburtsorte sind soviel ich sehe ganz werthlos und haben, soweit sie nicht aus dem N. T. zu entnehmen waren, schlechthin keinen Halt in der sonstigen Tradition. Ueber die Abfassungszeit des wunder-

1) Der gedruckte Text in den Menäen zeigt einige beachtenswerthe Abweichungen von den Pariser Handschriften. Bei Matthäus heisst es, er sei ἐν Ἱεροπόλει τῆς Συρίας διὰ πυρὸς τελειωθείς entschlafen (so auch der Text bei Lagarde p. 283); bei Jakobus Alphäi findet sich der Zusatz ὑπὸ τῶν ἀπίστων σταυρῷ ἀναρτηθεὶς τελειοῦται. Die Stadt, in welcher Judas Jacobi das Martyrium leidet, heisst Ἀραράτ. Bei Bartholomäus erwähnen die gedruckten Menäen auch die Legende von Lipari, doch ohne Ortsangabe; bei Barnabas lassen sie das λιθοβοληθείς weg.

2) Ich verdanke die Abschrift von Paris. 1115 Herrn Prof. Bonnet, eine Collation des betreffenden Stückes von Coislin 206 meinem Collegen Gelzer.

lichen Documentes lässt sich nur vermuthen, dass es erheblich jünger ist als der Dorotheostext.

2. Lateinische Quellen.

Die lateinischen Bearbeitungen beziehungsweise Uebersetzungen der apokryphen Apostelgeschichten, welche auf uns gekommen sind, haben fast sämmtlich theils in die Passionensammlung, theils in die Abdiassammlung Aufnahme gefunden. Sieht man von den zahlreichen Nachrichten bei Philaster, Augustinus, Evodius, Turibius u. A. ab, welche ausdrücklich auf die häretischen Apokrypha zurückweisen, so kommen hier zunächst die ebenfalls bereits erwähnten 'historiae ecclesiasticae' oder 'traditiones ecclesiasticae' in Betracht, welche nicht direct aus den gnostischen Schriften, sondern theils aus katholischen Bearbeitungen, theils aus der namenlosen kirchlichen Ueberlieferung geflossen sind. Ausser den ebenfalls bereits besprochenen lateinischen Prologen zu den Evangelien und der Apokalypse sind hier namentlich Erzählungen wie die des Pseudo-Hegesipp de excidio Hierosolym. (III, 2 p. 170—173 edd. Weber et Cäsar) zu nennen. Dieselbe bestätigt das Vorhandensein einer katholischen Bearbeitung der gnostischen περίοδοι Πέτρου in lateinischer Sprache bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts [1]).

1) Der betreffende Abschnitt aus Pseudo-Hegesipp begegnet uns handschriftlich öfters als besondre Schrift mit der Ueberschrift '*Passio Petri et Pauli*' und einer vorangestellten Einleitung. Die Anfangsworte lauten '*Cum fides domini et salvatoris nostri Jesu Christi per omnium cresceret mentes*' der Schluss '*tertio kalendarum Juliarum. Regnante domino nostro — saeculorum amen.*' So in cod. Paris. lat. 9739 fol. 31. Cod. Casin. 142 f. 1 (Bibl. Casin. III, 1, 266). Casin 147 f. 1 (Bibl. Cas. III, 1, 302); fragmentarisch auch in den dem cod. Casin. 104 angehängten Blättern (Bibl. Cas. II, 1, 437); ferner cod. Flor. 143 bei Bandini Bibl. Laur. suppl. T. I. col. 435. Der Text ist abgedruckt Bibl. Casin. III Florileg. p. 240. — Eine andre Redaction liegt vor in cod. Paris. lat. 5310 f. 72ᵛ mit den Einleitungsworten '*Demens Nero cum Judaeorum bello afflictam Romani exercitus validam manum cognovisset, adversus Christianos insurrexit ut ei debitus finis appropinquaret. Erant tunc temporis Romae Petrus et Paulus doctores Christianorum etc.*' Zum Ende ist eine Erzählung '*de morte Neronis*' angehängt. Die Schlussworte lauten: '*vere bonus necis suae artifex qui commentus est ut sic periret nec vel mors sua scelere vacaret. Explicit passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli*'. Hegesippostext ist auch die 'passio Petri et Pauli' in cod. Paris. lat. 13758 f. 113ʳ '*Eo tempore quo Romani sceptra imperii — — — erant tunc temporis Romae etc.*' und cod. Paris. lat. 12611 f. 143ʳ '*Tempore Neronis Caesaris erant Romae salutiferi doctores etc.*'

Aus derselben hat auch Ambrosius von Mailand im Sermo contra Auxentium (ed. Paris. 1642 T. V. p. 99) geschöpft. Derselbe auf die gnostischen Acten zurückgehende Legendenstoff ist in den dem Linus zugeschriebenen Passionen des Petrus und des Paulus einer katholischen Bearbeitung unterzogen, während sich daneben in der passio Petri et Pauli des angeblichen Marcellus eine lateinische Uebersetzung der πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου bei Tischendorf, in den Actus Petri Vercellenses eine zwar unvollständige, aber von katholischen Händen wenig berührte lateinische Uebersetzung der περίοδοι Πέτρου erhalten hat. Reste desselben Legendenstoffs sind in den Acten des Nereus und Achilleus zum 12. Mai (Acta SS. Mai. III, p. 9 sqq.) und des Processus und Martinianus zum 2. Juli (Acta SS. Julii T. I p. 303 sqq.) erhalten. Aus den 'historiae ecclesiasticae' über Petrus und Paulus haben verschiedene bald unter des Ambrosius bald unter des Augustinus Namen umlaufende Sermones in natale oder de natali apostolorum Petri et Pauli geschöpft (in Ambrosii opp. ed. Paris. 1642 T. V p. 135 und 143; in Augustini opp. T. V, 2 col. 137 und col. 138 ed. Antwerp. 1700, Sermo 201 und 202 des Appendix). Der zweite Sermo (auch bei Mai Nova Patrum Bibl. I, 1 p. 108 als Sermo LV) stammt wol vielmehr von Maximus von Turin († nach 465), in dessen Werken er uns zum dritten Male begegnet (Bibl. Patr. Max. T. VI p. 36). Ferner die pseudaugustinischen Sermones: serm. 204 appendicis Maurini (opp. T. V, 2 col. 140 und abgekürzt bei Mai l. c. p. 101), sermo XIX der Sammlung bei Mai (p. 40 sq., übereinstimmend mit dem Anfange eines dem Fulgentius zugeschriebenen Sermo) u. a. m. Wieviel von den 'historiae ecclesiasticae' über Petrus und Paulus auf Rechnung der (direct oder indirect benutzten) gnostischen περίοδοι, oder der älteren katholischen Ueberlieferung kommt, muss einer besondern Untersuchung vorbehalten bleiben. Die zahlreichen 'historiae ecclesiasticae' über Johannes, die sich namentlich bei Hieronymus in Matth. praefatio (opp. VII, 3 sqq. Vallars.); in Matth. lib. III (VII, 655); adv. Jovinian. I, 26 (II, 278); in Jes. 15 (IV, 658) finden, sind im Wesentlichen den verschiedenen Prologen zum Johannesevangelium entnommen, die nur theilweise aus den gnostischen Acten geflossen sind. Dasselbe gilt von dem Prologe Augustins zu den Tractaten über Johannes. In der Schrift de viris illustribus hat Hieronymus gar keine gnostischen Quellen benutzt, aber auch keine katholische Bearbeitung gnostischer περίοδοι. Denn auch was im Artikel Johannes (c. 9) über die Entstehung des Johannesevangeliums und den Tod des Apostels 68 Jahre nach Christi Passion bemerkt ist, geht auf einen Prolog zum Evangelium zurück, welcher

unabhängig ist von den περίοδοι Ἰωάννου. Dagegen hat Augustin im 124. Tractat über Johannes (opp. III, 2, 597) und der pseud-augustinische Sermo 169 bei Mai (Nova Patr. Bibl. I, 378) aus einer katholischen Bearbeitung der Johannesacten geschöpft. Eine Bekanntschaft mit den περίοδοι Θωμᾶ verräth der pseud-augustinische Sermo 161 (Mai p. 358 sqq.), welcher jedoch schon auf die lateinische passio Thomae (in der Passionensammlung) zurückgeht.

Den Kreuzestod des Andreas kennt schon Damasus von Rom († 385) in seinem Carmen IV de S. Andreae (opp. ed. Paris. 1671 p. 142). Ambrosius (Enarr. in Ps. 45) weiss, dass Thomas in Indien, Matthäus in Persien gepredigt hat. Rufinus (h. e. III, 1) ergänzt die Nachrichten des Eusebios über die Aposteltheilung durch Einfügung des Matthäus und Bartholomäus, von denen jener Aethiopien, dieser das anliegende diesseitige Indien (vgl. Eus. h. e. V, 10) zur Provinz erhalten habe. Hieronymus (ep. 59 [148] ad Marcellam Opp. I, 330 Vallars.) lässt den Thomas nach Indien, Petrus nach Rom, Paulus nach Illyrien, Titus nach Kreta, Andreas nach Achaja gehn. Gaudentius von Brescia (Sermo XVII Opp. ed. Patav. 1720 p. 190) meldet den Märtyrertod des Thomas in Indien, des Andreas und Lukas zu Patrae in Achaja. Eucherius von Lyon (de quaest. N. T. Bibl. Patr. Max. Lugd. VI, 852) weiss (wol auf Grund von Rufin.), dass Bartholomäus den Indern, Thomas den Parthern, Matthäus den Aethiopiern, Andreas den Skythen gepredigt hat. Gregor der Grosse (hom. in Evang. 17 Opp. ed. Paris 1586 T. II col. 349 E) zählt Petrus, Paulus, Andreas, Johannes, Thomas auf: Andreas soll Achaja, Thomas Indien bekehrt haben. Die pseud-augustinischen Soliloquia erwähnen c. 22 die Schicksale des Andreas, der Apostelfürsten Petrus und Paulus, des Bartholomäus und Johannes: Andreas und Petrus werden gekreuzigt, Paulus enthauptet, Bartholomäus enthäutet; Johannes trinkt den Giftbecher (opp. VI, 575 ed. Antwerp. 1700). Benutzt scheint hier schon die später zu erwähnende Schrift des angeblichen Isidor zu sein. Eine beinahe vollständige Liste gibt schon vor ihm Paulinus von Nola (carmen 26 Opp. cum notis Frontonis Ducaei et Herib. Rosweydi. Antwerpen 1622 p. 627). Petrus und Paulus kommen nach Rom, Andreas nach Paträ, Johannes nach Ephesos, Matthäus nach Parthien, Thomas nach Indien, Lebbäus nach Libyen, Philippus nach Phrygien, Titus nach Kreta, Lukas nach Antiochia und Ostia, Marcus nach Alexandrien. Alle diese Nachrichten stammen sicher nicht direct aus den gnostischen Apostelgeschichten, sondern aus der namenlosen kirchlichen Tradition, die selbst nur zum Theil von katholischen Bearbeitungen der περίοδοι abhängig ist.

Die Verse des Paulinus von Nola scheinen schon ein förmliches Apostelverzeichnis vorauszusetzen, mit Angabe der Missionsgebiete, Todesarten und Marterstätten, wie dergleichen uns auch auf lateinischem Boden begegnen. Wir besitzen deren noch vier oder fünf, in stark von einander abweichenden Texten.

1. Die notitia de locis sanctorum apostolorum, welche dem Martyrologium Hieronymianum (XI, 545 Vallars.) einverleibt ist. Ich benutze davon eine, ebenso wie die nachfolgend erwähnten Pariser Handschriften mir durch Max Bonnet zur Verfügung gestellte Abschrift aus cod. Paris. lat. 10837 (suppl. lat. 1680) membr. saec. VIII script. langobard. f. 3ᵛ. Die notitia enthält ein Verzeichnis der kirchlichen Gedenktage und der Todesstätten, beginnend mit dem 29. Juni dem Todestage des Petrus und Paulus. Die Ordnung weicht in dem benutzten Codex stark von den gedruckten Texten ab. Als Todesstätte des Petrus und Paulus wird Rom, des Andreas Paträ in der Provinz Achaja, des Johannes Ephesos [1]), des Thomas Indien [2]), des Jakobus Zebedäi Jerusalem, des Philippus Hierapolis in der Provinz Asien, des Bartholomäus Indien, wo er auf Befehl des Königs Astrages enthauptet wurde, des Matthäus Persien [3]), des Simon Kananäus und Simon (oder Judas) Zelotes die Stadt Suanir in Persien bezeichnet. Von Jakobus, dem Bruder des Herrn, wird nur der Gedenktag angegeben [4]). Die

---

1) Der gedruckte Text bei Vallarsi weiss vom Mannawunder am Grabe des Johannes: zu VI Kal. Jan. merkt derselbe an '*et assumptio S. Joannis evangelistae apud Ephesum civitatem cuius sepulcro manna scaturit*'.

2) Cod. Paris. 10837 fügt die Notiz über die Translation nach Edessa hinzu.

3) Der Text bei Vallarsi nennt nach einer häufigen Verwechslung Aethiopien, fügt aber '*civitate Thartium*' hinzu. Der Text bei Florentini und den Codd. von Corvei und Reichenau nennt die Stadt Tarsium in Persien (d. h. in Karamanien).

4) Der Text in cod. Paris. ist aus einem ältern Text geflossen, der in zwei Columnen geschrieben war nach folgendem Schema:

III kl. iul. Petrus und Paulus	II kl. Decemb. Andreas
VI kl. ian. Jacobus frater Dom.	VIII kl. iul. dormitio Johannis
XII kl. ian. Thomas	VIII kl. aug. Jacobus frater Joh.
kl. mai. Philippus	VIII kl. sept. Bartholomäus
IX kl. Oct. Matthäus	V kl. novemb. Simon und Judas.

Bei Philippus lesen wir jetzt: kl. mai nāt s̄ci philippi apos in ciu hierapoli ꝓuin̄ asiac gis ast gio, bei Bartholomäus: VIII kl. sept nat. s̄ci Bartholomei apos qui decollatus est in india iusu re'. Es ist klar, dass die hierher gehörigen

Notizen über Bartholomäus, Simon und Judas zeigen, dass wenigstens theilweise schon die Passionensammlung benutzt ist. Mit Ausnahme der Angabe über Matthäus könnte derselben sogar alles Uebrige entnommen sein.

2. Das Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi praedicaverunt orti vel obiti sunt. Dasselbe ist in einem weiteren Texte in cod. Paris. lat. 2543 saec. XIII ineuntis, in einem kürzeren in cod. Paris. lat. 2136 saec. X; 12604 saec. XII; S. Genovefae Paris. H. l. 10 saec. XIII (XIV?); cod. Monac. 6382 f. 41 (Halm catal. codd. lat. Bibl. Monac. I, 101 sq.) u. ö. enthalten. Die Anfangsworte lauten: '*Symon qui interpretatur obediens*'. Voran geht bei jedem Apostel eine Erklärung des Namens. So wird Symon mit '*obediens*', Petrus mit '*agnoscens*', Paulus mit '*pius*', Andreas mit '*virilis*' oder '*decorus*' u. s. w. erklärt. Dann folgen die Nachrichten über die Herkunft, das Missionsgebiet und den Lebensausgang jedes einzelnen Apostels. Petrus aus Bethsaida kommt um des Magiers Simon willen auf einen geheimen Wink Gottes nach Rom, wo er 25 Jahre predigt und das bischöfliche Amt verwaltet. Sechs und dreissig Jahre nach Christi Passion wird er nach seinem Willen unter Nero gekreuzigt. Paulus aus dem Stamme Benjamin, der Heidenapostel, wird zwei Jahre nach Christi Passion getauft und an demselben Tage, an welchem Petrus gekreuzigt wird, zu Rom unter Nero enthauptet. Andreas predigt in Scythien und Achaja und wird in der Stadt Patras gekreuzigt. Jacobus Zebedäi predigt in Spanien und in den westlichen Gegenden, wird unter Herodes enthauptet, stirbt und wird begraben '*in Achaia marmarica*' [1]). Johannes, der Geliebte des Herrn, predigt in Asien und stirbt in Ephesos, wo er begraben liegt. Thomas mit dem Beinamen Didymus '*hoc est Christi similis*' predigt unter Parthern und Medern, wird in der Stadt Kalaminia in Indien mit Lanzen durchbohrt und da-

---

Silben 'gis astragis' aus Versehn zu Philippus gerathen sind. Im Original stand also:

kl. mai nāt s̄c̄i p̲hilippi apos in
ciu hierapoli .puin asiae

VIII kl. s̄ēp̄t̄ n̄āt̄. s̄c̄i Bartholomei a̅p̅o̅s̅
qui decollatus est in india iusu re-
gis astragis.

1) Die Bezeichnung der Todes- und Begräbnisstätte lautet in den Codd. der kürzeren Recension '*in Achaiam marmarica*' in cod. Paris. lat. 2543 '*in Achaiam maritimam*' bei Pseud-Isidor (s. u.) '*in Azimarmaria*' (oder '*in Carmarica*') in dem noch zu besprechenden laterculus '*in arce marematica*'. Die richtige Lesart wird '*in arce Marmarica*' sein.

selbst begraben. Philippus aus Bethsaida predigt Christum den Galliern (Galatern?)[1]), wird zu Hierapolis in Phrygien gekreuzigt und gesteinigt, und liegt daselbst mit seinen Töchtern bestattet. Jakobus, der Bruder des Herrn, der erste Bischof von Jerusalem, wird von den Juden, während er in Jerusalem predigt, von den Zinnen des Tempels gestürzt, gesteinigt und neben dem Tempel begraben. Bartholomäus predigt in Lykaonien und wird zuletzt '*in Albano maioris Armeniae urbe*' lebendig von den Barbaren enthäutet und auf Befehl des Königs Astrages (Astarges) enthauptet und so begraben. Matthäus, aus einem Zöllner zum Apostel und Evangelisten geworden, nach seinem Stamme Levi zubenannt, predigt zuerst in Judäa, dann in Macedonien, leidet den Märtyrertod in Persien und wird '*in montibus Parthorum*' begraben. Symon Zelotes oder Kananäus von dem Flecken Kana in Galiläa genannt erhält '*Aegypti principatum*' und nach dem Tode Jakobus des Gerechten das Bisthum von Jerusalem, wird nach 120 Jahren von „Hadrian" gekreuzigt und leidet das Martyrium '*in porto Foro*' (*Phoro*). Judas, der Bruder des Jakobus predigt in Mesopotamien und den inneren Gegenden des Pontus und wird zu Berytus in Armenien begraben. Matthias einer der 70, an Stelle des Judas Ischarioth zu den Zwölfen gewählt, predigt in Judäa.

Der Text des Breviarium ist ein Sammelsurium der verschiedensten Nachrichten, die aber offenbar nicht erst vom Verfasser zusammen gebracht, sondern bereits vorgefunden worden sind. Der kürzere Text scheint der ursprüngliche zu sein. Die Erweiterungen betreffen fast lediglich die noch weiter ausgesponnene Etymologie der Namen. Im vorliegenden Texte ist wie die Notiz über Bartholomäus zeigt, in welcher zwei verschiedene Traditionen über den Tod des Apostels combinirt sind, bereits die 'passio Bartholomaei' benutzt. Auch die Todesstätte des Judas, Berytus in Armenien, beruht auf Contamination zweier verschiedner Traditionen, und dasselbe gilt von den Nachrichten über Simon Zelotes, der einmal mit dem Bischofe Jerusalems identificirt, und dann wieder nach dem Bosporus versetzt ist, woselbst er das Martyrium leidet. Denn statt '*in porto Phoro*' ist '*in Bosphoro*' zu lesen. Ganz abweichend von der ältern Tradition sind die Angaben, dass Philippus in Gallien, Matthäus unter anderen in Macedonien, Jakobus Zebedäi in Spanien gewirkt haben soll. Die erste und letzte dieser Angaben setzen den

1) *Galatis* statt *Gallis* liest der von Fabricius gedruckte Text Pseudisidors, s. u.

abendländischen Ursprung wenigstens des vorliegenden Textes des Breviarium ausser Zweifel [1]).

3. Zum grossen Theile wörtlich aus dem Breviarium, aber aus einem relativ älteren Texte geflossen sind die Nachrichten des angeblichen Isidor von Sevilla 'de vita et obitu utriusque testamenti sanctorum' (in den Basler Orthodoxographa ed. Grynaeus II, 597 sq. Auch bei Fabricius im Anhange der Schrift 'de vita et morte Mosis libri III' Hamburg 1714 p. 512 sqq.). Die Reihenfolge ist verschieden; bei einigen Aposteln sind Nachrichten aus andern Quellen hinzugefügt, namentlich in dem stark erweiterten Abschnitte über Johannes (auch

---

1) Stückweise ist der Text des 'Breviarium' öfters auch in den Handschriften den einzelnen passiones der betreffenden Apostel als 'Prolog' vorangeschickt. So namentlich der Prolog des Bartholomäus (ausser den S. 147 angeführten Codd. z. B. auch Bibl. Laur. Plut. XX cod. 1 (Bandini cat. codd. lat. I, 591). Plut. XX cod. 3 (Bandini l. c. 611). Bibl. aedil. Flor. eccl. cod. 132 (Bandini suppl. I, 257). Cod. 133 (Bandini l. c. 282). Bibl. Mugell. de Nemore cod. 14 (Bandini l. c. 588). Ferner der Petrus-Prolog '*Simon qui interpretatur obediens*' (vor dem Marcellus- oder Linus-Text) Bibl. Laur. Plut. XX cod. 3 p. 69 (Bandini cat. lat. I, 607). Bibl. aedil. Flor. eccl. cod. 132 (Bandini suppl. I, 254). Cod. 133 (Bandini l. c. 278). Bibl. Amiatin. cod. 2 (Bandini l. c. 630); der Paulus-Prolog '*Paulus qui interpretatur pius*' (meist vor dem Linus-Text) Bibl. Laur. Plut. XX cod. 3 (p. 69 und p. 83; Bandini cat. lat. I, 607). Bibl. Amiat. cod. 2 (Bandini suppl. I, 603); oder '*Paulus hebraice admirabilis*' Bibl. Laur. Plut. XX cod. 1 (Bandini cat. lat. I, 589). Cod. 2 (Bandini l. c. 599). Bibl. aedil. Flor. cod. 133 (Bandini suppl. I, 279). Bibl. Mugell. de Nemore cod. 13 (Bandini l. c. 571); der Thomas-Prolog '*Thomas hebraice, latine abyssus*' Bibl. aedil. Flor. cod. 133 (Bandini l. c. 268). Cod. 136 (Bandini l. c. 311). Bibl. Amiat. cod. 2 (Bandini l. c. 623); der Philippus-Prolog '*Philippus qui interpretatur os lampadis*' Bibl. Laur. Plut. XX cod. 3 (Bandini cat. lat. I, 605). Bibl. aedil. Flor. cod. 133 (Bandini suppl. I, 277). Bibl. Mugell. de Nemore cod. 14 (Bandini l. c. 583). Bibl. Amiat. cod. 2 (Bandini l. c. 627); der Prolog zu Jakobus Zebedäi '*Jacobus qui interpretatur supplantatus*' Bibl. Laur. Plut. XX cod. 3 (Bandini cat. lat. I, 608). Bibl. Amiat. cod. 2 (Bandini suppl. I, 631); der Prolog zu Jakobus Alphäi '*Jacobus frater domini Hierosolymorum primus episcopus*' Bibl. Laur. Plut. XX cod. 3 (Bandini cat. lat. I, 605). Bibl. aedil. Flor. cod. 133 (Bandini suppl. I, 277). Bibl. Amiat. cod. 2 (Bandini l. c. 627); der Simon-Prolog '*Simon Zelotes qui interpretatur zelus*' Bibl. Laur. Plut. XX cod. 1 (Bandini cat. lat. I, 594). Ausserdem finden sich in den Handschriften nicht selten andre, nicht im Breviarium enthaltene Prologe, so zu Barnabas, Matthias, und besonders häufig der früher besprochene alte Prolog zu Johannes. In der Bearbeitung der 'passiones apostolorum' durch Ordericus Vitalis sind den einzelnen Passionen meist Prologe vorangeschickt, die wenigstens zum Theil mit denen des Breviarium identisch sind.

Bibl. Casinensis III, 2, 38), der aus dem alten Prologe bereichert ist. Aber auch die Nachrichten über Petrus, Paulus, Thomas, Jakobus Alphäi haben Zusätze erfahren, während andre Angaben verkürzt sind z. B. über Matthäus. Dass bei Bartholomäus der aus der passio geschöpfte Zusatz noch fehlt und ebenso bei Philippus die Steinigung noch ausser der Kreuzigung, beweist wol dass Pseudo-Isidor noch einen älteren Text benutzte. Dagegen sind die Namenerklärungen der Apostel nur zum kleineren Theile wiedergegeben. Bei Judas Jakobi ist das '*Verito Armeniae urbe*' weiter in '*Ethnerico Armeniae urbe*' verderbt [1]), dagegen steht bei Simon richtig '*Jacet Bosphora*' (oder '*in Bosporo*' bei Fabric.) statt '*in porto Phoro*'. Nach Matthias folgt eine Recapitulation, wol aus andrer Quelle: '*Hi fuerunt Christi discipuli, praedicatores fidei et doctores gentium, qui dum omnes unum sunt, singuli tamen eorum propriis certisque locis in mundo ad praedicandum sortes proprias acceperunt: Petrus namque Romam accepit, Andreas Achaiam, Jacobus Hispaniam, Thomas Indiam, Joannes Asiam, Matthaeus Macedoniam, Philippus Gallias, Bartholomaeus Lycaoniam, Simon Zelotes Aegyptum, Matthias Judaeam, Judas Jacobi frater Mesopotamiam, Jacobus frater domini Hierosolymam. Paulo autem cum ceteris apostolis nulla propria sors traditur, quia in omnibus gentibus magister et praedicatur eligitur*'. Die Zusammenstellung berührt sich mit der obigen, gibt aber jedem Apostel nur eine Provinz. Die Angaben über Jakobus Zebedäi, Matthäus und Philippus weisen wol auf ein Verzeichnis zurück, welches eine der Quellen des Breviarium war. Zum Schlusse folgen, getrennt von der eigentlichen Apostelliste, noch Nachrichten über Lukas, Marcus, Barnabas, Timotheus, Titus.

4. Mit dem Breviarium nahe verwandt ist der laterculus apostolorum in cod. Paris. lat. 9562 saec. XII (XIII). Der Text bietet fast überall, wo das Breviarium zwei Traditionen neben einander stellt, nicht diejenige, welche in dem bei Pseudo-Isidor angehängten Verzeichnisse gefunden wird, gibt aber allerdings nur die Grabstätten. Petrus und Paulus liegen in Rom, Andreas zu Patras in Achaja, Jacobus Zebedäi '*in arce marematica*', Johannes in Ephesus, Philippus mit seinen Töchtern in Hierapolis, Bartholomäus '*in Albone civitate maioris Armeniae*', Thomas in der indischen Stadt Calamia, Matthäus '*in montibus Parthorum*', Marcus '*Alexandriae in buolis*', Jacobus Alphäi '*iuxta templum*', Thaddäus et Judas '*in Beruto Edessenorum*', Symon Cleophas,

1) Fehlt bei Fabricius.

welcher auch Judas heisst, wird Bischof nach Jakobus und 120 Jahre alt auf Befehl Trajans in Jerusalem gekreuzigt, Titus in Creta, Crescens in Gallien, der Eunuch der Königin Candace, einer der 70, im glücklichen Arabien. Als Quelle wird dort nur für die letzte Notiz Clemens im fünften Buche der Hypotyposen genannt [1]). Ueber die Herkunft der letzteren Angabe ist bereits oben S. 201 das Nöthige bemerkt.

5. Die versus memoriales in Cod. Paris. lat. 8069 saec. XI f. 3v. Petrus geht zu den Römern, Andreas zu den Achivern, Matthäus zu den Aethiopen, Johannes nach Asien, Symeon zu den Nilbewohnern, Matthias zu den Hebräern, Jakobus der Jüngere erhält Jerusalem, Judas Mesopotamien, Paulus geht zu den Heiden in der ganzen Welt, Bartholomäus zu den Juden, Philippus zu den Galliern. Die hier gegebenen Nachrichten sind theils aus der Passionensammlung, theils aus dem Breviarium, beziehungsweise aus dem Verzeichnisse bei Pseudo-Isidor.

Gegen Ende des 6. Jahrhunderts hat Gregor von Tours († 595) 'de gloria martyrum' (ed. Ruinart. Paris 1699) verschiedene in der Passionensammlung enthaltene Stücke ausdrücklich citirt, so cap. 32 p. 756 'de Thoma apostolo'; cap. 33 p. 757 'de Bartholomaeo apostolo'. Wie aber schon aus seiner Bearbeitung der 'virtutes Andreae' hervorgeht, hat er noch anderweites Material im reichen Masse benutzt. Cap. 4 (p. 724) erzählt er die Aposteltheilung und die Versammlung der Apostel am Sterbebette der Maria auf Grund des Buches vom Transitus Mariae. Cap. 27—33 handeln von Jakobus dem Bruder des Herrn, Petrus, Paulus, Johannes, Andreas, Thomas und Bartholomäus. Die hier gegebenen Mittheilungen enthalten Manches, was in die Abdiassammlung keine Aufnahme gefunden hat.

Venantius Fortunatus († 609) kennt bereits die vollständige Passionensammlung (s. o. S. 165 flg.), kommt also als selbständiger Zeuge ebenso wenig in Betracht als Beda Venerabilis († 735), welcher die Passionensammlung ausdrücklich citirt.

Unter den zahlreichen Martyrologien ist lediglich das Martyrologium Hieronymianum zu nennen, welches wenigstens vereinzelte Nachrichten aus älterer Quelle noch erhalten hat. Dasselbe ist zuerst, aber in ungenauem Texte, von d'Achery im Spicilegium (Paris 1661. 4), darnach mit gelehrtem Commentar von Franz Maria Florentini Lucca 1668 fol. herausgegeben (auch bei Vallarsi in den opp.

1) *'Eunuchus Candacis reginae unus ex septuaginta discipulis in Arabia quae felix dicitur passus est ut ait Clemens in quinto libro Hypotyposeon i. e. informationum'.*

Hieronymi T. XI, 545 sqq.). Von Sammlungen die auf das Hieronymianum zurückgehn, sind das Martyrologium Gellonense (etwa zu Anfang des 9. Jahrhunderts), herausgegeben von d'Achery (Ausg. von 1723, II, 25—39) und die kleineren Martyrologien von Corvei, Reichenau u. s. w. zu nennen (herausgegeben von Sollier Acta SS. Jun. T. VII, p. 1—37). Eine kritische Ausgabe des Hieronymianum fehlt noch immer. Der beste Text ist der in der Berner Handschrift Nr. 289. Nach Rossi (Roma sotteranea I, 113. II, XVI sq.) ist es um 700 in Auxerre entstanden. Dagegen geht die Hauptquelle bis auf den Anfang des 7. Jahrhunderts zurück.

Die jüngeren Martyrologien, das kleine römische, das Martyrologium des Beda, des Florus, des Wandelbert, des Rhabanus, des Ado, des Usuard, des Notker, desgleichen das grosse Martyrologium Romanum haben lediglich wiedergegeben beziehungsweise excerpirt, was in der Passionensammlung, im Breviarium apostolorum und im Martyrologium Hieronymianum, sowie bei Hieronymus de viris illustribus und in Rufins Kirchengeschichte enthalten war. Dasselbe gilt von Freculphus, der in seinem um 840 geschriebenen Chronicon neben Hieronymus und Rufin namentlich Pseudo-Isidor (*de vita et obitu sanctorum utriusque testamenti*) ausschreibt, sowie von den späteren mittelalterlichen Legendenschreibern Ordericus Vitalis (schrieb 1141) in seiner 'historia ecclesiastica' (bei Duchesne, Scriptores Normann. Paris 1619; Migne Patr. lat. T. 188), Vincentius Bellovacensis († 1264) im 'Speculum histor.' (Nürnberg 1483), Jacobus de Voragine (oder de Viraggio, † um 1298) in der 'legenda aurea' oder 'historia Longobardica' (ed. Graesse Leipzig 1845), Petrus de Natalibus (1372) im 'catal. Sanctorum' (Lugduni 1543 fol.) u. a. m. Wichtiger sind die ältesten gedruckten Sammlungen des Boninus Mombritius im Legendarium (II Tom. Mailand 1474 und 1476) und des Aloys Lipomannus (Vitae Sanctorum VIII Tom. Rom. 1552—1560), welche ausser den meisten in der Passionensammlung enthaltenen Stücken vielfach auch neues Material, theils aus lateinischen Quellen, theils aus griechischen Handschriften aber in lateinischer Uebersetzung mittheilen. Weiteres s. o. S. 35 flg. in der Literatur.

3. Orientalische Quellen.

In syrischer Sprache haben sich noch eine ganze Reihe apokrypher Stücke erhalten, grösstentheils Uebersetzungen aus dem Griechischen. Syrische Originalschriften sind möglicherweise die

περίοδοι Θωμᾶ, obwol der von Wright edirte Text vielfach im katholischen Sinne überarbeitet ist. Mit Sicherheit darf man die in den Thomasacten enthaltenen Hymnen als syrische Originaldichtungen betrachten. Ausser den Thomasacten hat Wright (apocryphal Acts of the Apostles, edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other libraries. London 1872. Vol. I The Syriac Textes; Vol. II The English translation) noch folgende Stücke herausgegeben: Die Geschichte des Johannes des Sohnes Zebedäi (p. 3—60 der engl. Uebersetzung), den Tod des Johannes (p. 61—68), die Geschichte des Philippus (p. 69—92), die Geschichte des Matthäus und Andreas bei den Menschenfressern (p. 93—115), die Geschichte der Thekla der Schülerin des Paulus (p. 116—145). Den grössten Theil der Wright'schen Sammlung nehmen die zuerst vollständig edirten „Acten des Apostels Judas Thomas oder Didymos" (p. 146—298) ein. Von den mitgetheilten Stücken besitzen wir, abgesehn von den Thomasacten, auch das zweite, vierte und fünfte in griechischer Sprache. Die Geschichte des Johannes ist eine eigenthümliche katholische Bearbeitung der περίοδοι Ἰωάννου, welche ebenso wenig bisher griechisch wiederaufgefunden worden ist, als die Geschichte des Philippus in Karthago. Doch ist wol keins dieser beiden Stücke ein syrisches Original.

Syrischen Ursprungs dagegen sind die edessenischen Geschichten von dem Briefwechsel Christi mit Abgar und von der Sendung des Addäus (Thaddäus) nach Edessa. Was Eusebios (h. e. I, 13) hierüber bietet, ist wörtlich aus einem syrischen Originale übersetzt. Eine Erweiterung dieser syrischen Schrift liegt in der von Philipps syrisch und englisch herausgegebenen Doctrina Addaei vor (The Doctrine of Addai the Apostle with an English translation and notes. London 1876). Das Original gehört dem 3. Jahrhunderte an, die Erweiterung fällt um 360 (vgl. meine Edessenische Abgarsage. Braunschweig 1880. Matthes, die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht. Leipzig 1882). Ferner sind zu erwähnen die syrische „Predigt des Simon Kepha in Rom" (bei Cureton, Ancient Syriac Documents. London 1864 p. 35—41 der englischen Uebersetzung), eine katholische Bearbeitung der alten πράξεις Πέτρου und die syrische Doctrina Apostolorum (bei Cureton l. c. p. 24—35 der engl. Uebers.), welche ausser den Verordnungen, welche die Apostel vor ihrer Trennung erlassen, auch die Sage von der Aposteltheilung und eine Aufzählung der einzelnen Missionsgebiete enthält. Eine Uebersetzung ins Griechische gibt Lagarde, 'Reliquiae iuris eccl. antiquissimae graece'. Leipzig 1856 p. 89—95. In dem von Lagarde benutzten cod. Add. 14531 des Brit.

Mus. führt die Schrift den Titel: „Lehre des Apostels Addäus". Beide Schriften stammen wol aus der 2. Hälfte des 4. Jahrh. Ueber Thomas den Apostel Edessa's wissen Ephrem (carmen Nisibenum 42 bei Bickell 'S. Ephremi Syri carmina Nisibena'. Leipzig 1866 und bei Assemani B. O. I, 100), die vita Ephremi (bei Assemani I, 49), das Chronicon Edessenum ad ann. 705 und 753 (bei Assemani I, 318. 399. 403) zu berichten. Die Legenden von der indischen Wirksamkeit und von der lykaonischen Predigt des Bartholomäus kennt auch Ephrem 'explicatio evangelii concordantis' latine ed. Moesinger. Venetiis 1876 p. 286).

Eine Zusammenstellung der Nachrichten späterer syrischer Kirchenschriftsteller über die „Lehrer des Orients", speciell auch über die Apostel, welche im Oriente gewirkt haben sollen, hat Assemani in der 'Bibliotheca Orientalis' T. III P. II p. IV sqq. gegeben. Es finden sich dort eine Reihe von Mittheilungen des Mares Sohn des Salomo, Ebed Jesu, Elias von Damaskus, Amrus, Barhebräus, über Thomas, Bartholomäus (der von den Syrern mit Nathanael identificirt wird, vgl. auch Assemani B. O. III, 320. III, 2 p. V), Matthäus, Petrus, Addäus und Judas Lebbäus. Als Specialapostel der Chaldäer galten Thomas und Addäus, letzterer bei Späteren noch ausdrücklich von Thaddäus (Lebbäus) unterschieden, ausserdem die Apostelschüler Aggäus und Mares, vgl. auch Assemani II, 387. III, 611. Die Thaten des Addäus sind vielfach in der syrischen Literatur behandelt; ausser den beiden von Wright veröffentlichten syrischen Texten des Transitus Mariae (in 'Contributions to the apocryphal Literature of the New Testament'. London 1865 und im 'Journal of Sacred Literature', Januar-April 1865) verdient hervorgehoben zu werden das Gedicht Mar Jakobs von Sarug (451—521) über Abgar und Addäus (Assemani I, 317 sq.). Weiteres in dem Fragment aus cod. Add. 14601 f. 164 bei Cureton a. a. O. p. 109 der engl. Uebers. und die Stelle aus der „Biene" von Salomo von Bassora (um 1222) ebenfalls bei Cureton (p. 163 sq.); bei Barhebraeus (historia compendiosa dynastiarum ed. Pococke p. 71 und im Chron. syr. edd. Bruns et Kirsch p. 47 der lat. Uebers.); ferner in den Annalen der jakobitischen Patriarchen Dionysius und Michael (Assemani III, 2 p. VIII) u. s. w.

Ein Verzeichnis der Apostel und ihrer Missionsgebiete gibt Barhebraeus (Abulpharagius) in seinem 'Chronicum ecclesiasticum' edd. Abbeloos et Lamy T. I (Lovanii 1872), col. 31 sqq.: Jakobus Zebedäi wird von Agrippa im ersten Jahre seiner Regierung über Judäa ge-

tödtet; Petrus geht nach Antiochien und darnach nach Rom, wo er 25 Jahre Bischof ist; Johannes predigt zu Ephesos und in Asien, Andreas zu Nikäa, Nikomedien, Skythien und Achaja, gründet den Stuhl zu Constantinopel und stirbt dort [sic]; Philippus predigt in Phrygien, Bartholomäus in Armenien, Thomas den Parthern und Medern, stirbt in Kalamina in Indien den Märtyrertod; die Gebeine werden nach Edessa transferirt; Matthäus stirbt in Gabala und wird zu Antiochia begraben; Simon Kananäus stirbt zu Hemath, Thaddäus auch Lebbäus stirbt und liegt begraben zu Berytus, Jakobus Alphäi stirbt in Sarug, Jakobus Zebedäi wird in Jerusalem getödtet; der Verräther Judas erhängt sich und an seiner Statt wird Matthias erwählt. Aus den 70 Jüngern werden Marcus, welcher Bischof von Alexandrien wird, und Jakobus der Bruder des Herrn, der Bischof von Jerusalem, hervorgehoben. Dann folgen noch Notizen über den Märtyrertod des Petrus und Paulus.

Im dritten Bande des Chron. eccl. (1877) finden sich p. 4 sqq. noch speciellere Nachrichten über das Missionsgebiet des Thomas, und die aus den περίοδοι entlehnten Geschichten von seiner Weigerung nach Indien zu gehen, von dem Verkaufe des Apostels als Sklave und dem Bau des Palastes im Himmel, zum Schlusse eine kurze Notiz über seinen Märtyrertod, seine Bestattung zu Kalamina und die Translation nach Edessa, wo ihm eine grosse Kirche erbaut wird. Als Quelle wird „Constans, der Sohn des Lukas“ citirt, p. 11 sqq. folgen die Geschichten von Addai und seinen Schülern Aggai und Mares.

Ein älteres Apostelverzeichnis aus dem Jahre 874 findet sich in dem cod. Add. 17193 Mus. Brit. f. 80, ist aber noch ungedruckt. Ein andres weit jüngeres Verzeichnis der 12 und der 70 Jünger gibt Salomo von Bassora in der „Biene“ (Assemani III, 319).

Weitere Notizen finden sich zerstreut im syrischen Officium Sanctorum, welches mir leider nicht zugänglich ist, und im syrischen Kalendarium (vor des Gilbertus Genebrardus Commentar zu den Psalmen. Köln 1615). Die hier aufgeführten Aposteltage sind aber nicht vollständig (genannt werden Simon und Petrus, Thomas und Philippus, Petrus und Paulus, Jakobus Alphäi und Jakobus der Bruder des Herrn).

Von den Schätzen der armenischen Kirche ist bisher wenig ans Licht gefördert. Die 'Doctrina Addaei' existirt in einer armenischen Bearbeitung (in französischer Uebersetzung herausgegeben von Alishan, Laboubnia, Lettre d'Abgar. Venedig 1868 und ebenfalls französisch von J. R. Emin bei Victor Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie. Paris 1864 T. I p. 314—325, mit Weg-

lassung der Abschnitte rein religiösen Inhaltes). Ausführlich handelt von der Abgarsage und von Thaddäus, dem Apostel Armeniens auch Moses von Khorene im zweiten Buche seiner armenischen Geschichte (II, 29—32 ed. Whiston; II, 30—35 ed. le Vaillant de Florival). Ebendaselbst (II, 29. 30 Whiston; II, 32. 33 le Vaillant) erscheint Thomas als der Hauptapostel des Orients und dieselbe Sage kehrt auch anderwärts bei den Armeniern (in dem noch zu erwähnenden Martyrium Bartholomaei) wieder. Derselbe Moses führt weiter auch den Bartholomäus unter den Aposteln Armeniens auf und erwähnt seinen Märtyrertod in der Stadt Areuban (II, 31 Whiston; II, 34 le Vaillant); noch Ausführlicheres über Bartholomäus berichtet er in seinem Briefe an Isaak von Erzerum (bei Mösinger in der unten anzuführenden Schrift p. 13 sqq.), wo er den gemeinsamen Märtyrertod des Bartholomäus und Thaddäus unter König Sanatruk meldet. Als vierten Apostel Armeniens nennt er den Simon Kananäus, welcher zu Veriosphora im Lande der Iberer umgekommen sei (II, 31, 6 Whiston; II, 34 le Vaillant).

Eine eigenthümliche Bearbeitung der armenischen Bartholomäuslegende findet sich im armenischen Homiliarium (gesammelt im 11. Jahrh. durch Gregorius Magnus Ugajaser). Dieselbe ist armenisch in den Vitae et martyria Sanctorum (Venedig 1874 T. I p. 200 sqq.), in lateinischer Uebersetzung von Mösinger herausgegeben (Vita et martyrium S. Bartholomaei apostoli. Insbruck 1877). Ausserdem ist eine armenische Uebersetzung der μετάστασις Ἰωάννου (in der Venetianer Ausgabe der armenischen Bibel. 1805) herausgegeben, englisch bei Malan (The Conflicts of the holy Apostles. London 1871 S. 244 ff.), lateinisch durch Catergian (Wien 1877).

Aus dem armenischen Kalendarium hat Mösinger (a. a. O. S. 33) einige Mittheilungen gemacht. Dasselbe enthält zum 8. December die erwähnte vita Bartholomaei; zum 18. Februar eine (unedirte) vita Judae oder Thaddaei, in welcher auch der Enthäutung und Kreuzigung des Bartholomäus zu Albag Erwähnung geschieht; zum 17. Nov. eine Reminiscenz an die phrygisch-lykaonische Philippus- und Bartholomäuslegende.

Sehr reichlich fliessen die Quellen für die apokryphe Apostellegende in der koptischen und der von dieser abhängigen abyssinischen Kirche. Von den in sahidischer und arabischer Sprache verfassten Schriften sind bisher leider nur wenige Stücke zugänglich gemacht. Zoëga gibt in seinem 'catalogus codicum copticorum' p. 223 sqq. eine Uebersicht der in der vaticanischen Bibliothek aufbewahrten sahidischen Handschriften und Handschriftenfragmente. Wir ersehen daraus,

dass die koptische Kirche im Besitze einer vollständigen Sammlung war unter dem Titel 'de laudibus SS. XII apostolorum' (p. 228 cod. Nr. 125), oder 'de praedicatione et miraculis SS. XII apostolorum' (cod. Nr. 127) [1]. Die Erzählung begann mit der Aposteltheilung (cod. Nr. 126) und handelte dann in besondern Abschnitten von der Predigt der einzelnen Apostel. Genannt werden: de actis et praedicatione S. Jacobi apostoli (Nr. 126), Martyrium Jacobi filii Zebedaei (Nr. 127), acta S. Petri (Nr. 128—130), acta S. Pauli und encomium S. Pauli apostoli (Nr. 130. 131), de rebus S. Andreae et Pauli (Nr. 132), vita S. Joannis apostoli auctore Prochoro (Nr. 134—136), praedicatio Philippi (Nr. 126), de rebus S. Bartholomaei (Nr. 132 und 133), praedicatio S. apostoli Thomae (Nr. 127), martyrium S. Jacobi minoris (Nr. 127), praedicatio S. apostoli Simonis filii Cleopae und martyrium S. Simonis apostoli (Nr. 127 und 137), praedicatio apostoli Judae fratris domini quem Thaddaeum vocare solent (Nr. 127), de electione S. Matthiae apostoli (Nr. 124). Das zuletztgenannte Stück ist herausgegeben von Giorgi de miraculis S. Coluthi. Romae 1793 p. 102. Es fehlt nur Matthäus, was sicher zufällig ist, da uns anderweite Spuren koptischer Matthäusacten begegnen. Von den aufgeführten Stücken sind die acta Petri, die acta Pauli und die vita Joannis sicher aus griechischen Quellen geflossen; die beiden ersten enthalten die unter dem Namen des Linus bekannten Martyrien; das dritte ist Prochorostext, mit Ausnahme der aus den περίοδοι Ἰωάννου stammenden μετάστασις. Eigenthümlich ist die wiederholt (bei Philippus und Thaddäus) sich findende Notiz, dass die betreffenden Apostel durch Petrus in ihre Missionsprovinzen geleitet werden.

Dieselben Legenden, welche in den sahidischen 'laudes XII apostolorum' enthalten waren, haben auch in arabischer Sprache existirt. In den arabischen Synaxarien finden sich, wie Assemani (B. O. III, 2 p. XIV sq.) mittheilt, acta Thaddaei mit der Ueberschrift '*Praedicatio Judae ex XII qui et Lebbaeus appellatus est nunciavitque evangelium in Syria et Mesopotamia*'. Wie ein Vergleich der von Assemani gegebenen Mittheilungen mit dem äthiopischen Texte des Certamen Judae zeigt, waren jene Acten im Wesentlichen mit den äthiopisch erhaltenen identisch.

---

1) Die specielle Ueberschrift '*de praedicatione et miraculis SS. XII apostolorum Hierosolymis*' (a. a. O.) bezieht sich nur auf einen Theil der Sammlung. Denn unter diesem Titel folgen die Thaten des Jakobus Zebedäi und des Petrus, welche auch in der noch zu besprechenden äthiopischen Sammlung des 'Certamen apostolorum' enthalten waren.

In abgekürzter Gestalt finden sich die koptischen Apostelsagen in dem von F. Wüstenfeld aus dem Arabischen übersetzten Synaxarium (Synaxarium d. i. Heiligenkalender der koptischen Christen. Aus dem Arabischen übersetzt. Gotha 1879). Der bisher veröffentlichte Text enthält leider erst die erste Hälfte des ägyptischen Jahres (die Monate Tut bis Amschir). Darin finden sich die Legenden des Bartholomäus (1 Tut = 29. August), Matthäus (12. Babeh = 9. October), Philippus des Evangelisten (14. Babeh = 11. October), des Lukas (22. Babeh = 19. October), des Apostels Philippus (18. Hatur = 14. November), des Bartholomäus in den Oasen (19. Hatur = 15. November), des Andreas (4. Kihak = 30. November), des Titus (Translation seiner Reliquien nach Constantinopel 18. Kihak = 14. December), des Barnabas (21. Kihak = 17. December), des Johannes (4. Tubeh = 30. Decbr.), des Timotheus (23. oder 27. Tubeh = 18. oder 22. Januar), und des Jakobus Alphäi (10. Amschir = 4. Februar)[1].

Dagegen liegt uns eine vollständige Sammlung der äthiopischen (abyssinischen) Apostellegenden unter dem Titel *Gad'la Hawariyat* d. h. Certamen apostolorum vor. Dieselbe findet sich häufig in äthiopischen Handschriften als ein Anhang zum N. T. (vgl. Abbadie's Catalog der äthiopischen Handschriften und den Catalog der äthiopischen Handschriften des Britischen Museums). Auf Grund eines im Besitze von Dr. Tattam befindlichen Manuscripts hat S. C. Malan eine englische Uebersetzung veranstaltet (The Conflicts of the holy Apostles, London 1871). Die Sammlung enthält folgende Stücke: Acten ('Certamen', so immer) des Petrus, des Paulus, Jakobus des Gerechten, des Simon, des Bartholomäus, Martyrium des Bartholomäus, Acten des Matthäus, des Lukas, des Philippus, des Andreas und Bartholomäus, des Andreas, des Johannes, Tod des Johannes, Acten des Jakobus Alphäi, des Matthias, des Jakobus Zebedäi, des Marcus, des Thomas und des Judas (Thaddäus). Eine Vergleichung mit den Fragmenten bei Zoëga und dem koptischen Synaxarium zeigt alsbald, dass hier dieselbe Sammlung vorliegt, welche die koptische Kirche besass. Die Acten des Petrus, Paulus, Johannes, Jakobus Zebedäi, Bartholomäus, Judas-Thaddäus enthielten jedenfalls in beiden Texten dieselben Geschichten; aber auch der übrige Er-

1) Die noch nicht veröffentlichte zweite Hälfte muss folgende Namen enthalten haben: Matthias (8. Bermahat = 3. März), Simon (10. Bermoda = 5. April), Jakobus Zebedäi (17. Bermoda = 12. April), Marcus (30. Bermoda = 25. April), Thomas (26. Bashansh = 21. Mai), Petrus und Paulus (14. Abib = 31. Juli), Jakobus Justus (18. Abib = 12. Juli), Judas (2. Abib = 26. Juni).

ählungsstoff ist, wie eine Vergleichung des äthiopischen Certamen mit dem arabischen Synaxar zeigt, identisch. Nur von den Acten des Paulus und Andreas haben sich beim Aethiopier keine Spur erhalten [1]). Eigenthümlich ist diesen Erzählungen, dass auf Geheiss des Herrn Petrus jeden seiner Mitapostel in das ihm angewiesene Missionsgebiet begleitet. Aus den griechischen περίοδοι, aber in mehr oder minder starker katholischer Ueberarbeitung sind geschöpft die Acten des Petrus, Paulus, Thomas, Matthias (vielmehr Matthäus), Judas (vielmehr des Petrus und Andreas) und die μετάστασις des Johannes. Die Acten des Johannes sind aus Prochoros; ganz Eigenthümliches bieten die Acten des Jakobus Zebedäi, des Philippus, Bartholomäus, Andreas und Bartholomäus, Simon, Lukas; einige Stücke wie die des Andreas und des Matthäus enthalten wenigstens Reminiscenzen an die gnostischen περίοδοι. Die Acten Jakobus des Gerechten sind eine ziemlich freie Bearbeitung der aus Hegesipp bekannten Geschichten. Die Acten des Marcus enthalten die gewöhnliche Legende; die sehr kurzen Acten des von Jakobus dem Gerechten noch unterschiedenen Jakobus Alphäi geben überhaupt wenig Erzählungsstoff, das Wenige aber geht auf die bekannte Tradition über Jakobus den Gerechten zurück. Ein Theil des Legendenstoffes ist abweichend von anderweiten Ueberlieferungen in Aegypten resp. Aethiopien localisirt: dies gilt namentlich von den ganz eigenthümlichen Acten des Bartholomäus. Dagegen weiss die Sammlung noch nichts von der abyssinischen Wirksamkeit des Matthäus, von welcher die lateinische 'passio Matthaei' erzählt. Hierdurch ergibt sich als terminus ad quem der Abfassung der äthiopischen Sammlung das erste Drittel des 6. Jahrhunderts. Terminus a quo scheint das Concil von Chalkedon zu sein, da uns in den Acten des Matthäus (p. 56 Malan) die chalkedonischen Formeln ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως begegnen. Aber da die koptische und mit ihr die abyssinische Kirche bekanntlich sich dem Monophysitismus zugewendet hat, so muss es fraglich erscheinen, ob die betreffende Stelle ursprünglich, oder nicht vielmehr von einem chalkedonisch gesinnten Abschreiber hereingebracht ist. Sehen wir von dieser Zeitspur als einer unsichern ab, so begegnen uns nur die zahlreichen Formeln, in welchen die Apostel ihren trinitarischen Glauben, die eine untheilbare Trinität u. s. w. bekennen. Diese Formeln sind gewiss ursprünglich, und ebensowenig erst eine Zuthat der Abyssinier. Die Entstehung der koptischen

1) Verkürzt ist beim Aethiopier das Martyrium Simons, welches hier nichts von der Vision der Theonoë enthält. Vgl. Zoëga p. 236 cod. Nr. 137 mit Malan p. 28 sq.

Sammlung und die äthiopische Uebersetzung derselben fallen also zwischen 400 und circa 540.

Mit den Nachrichten des äthiopischen Certamen apostolorum sind schliesslich noch die Angaben im äthiopischen Kalendarium (bei Ludolph, comment. ad. histor. aethiop. p. 389 sqq.) zu vergleichen. Dasselbe enthält nur die Gedächtnistage der Heiligen. Bemerkung aber verdient, dass neben den Gedächtnistagen der koptischen und äthiopischen Kirche von einer Reihe von Aposteln (Judas, Bartholomäus, Petrus und Paulus, Matthäus, Thomas) auch die in der griechischen Kirche gefeierten Tage angemerkt sind [1]). Aus diesem Umstande ergibt sich, dass die äthiopische Apostellegende nicht ausschliesslich von der koptischen abhängig ist, sondern auch unter dem Einflusse der griechischen Tradition steht.

Schliesslich ist noch mit einem Worte der altslavischen bezw. russischen Quellen zu gedenken. In altslavischer Uebersetzung sind bisher veröffentlicht die πράξεις Ἰωάννου des Prochoros (in der Ausgabe des Prochoros von Amphilochius. Moskau 1879); ferner die Acten des Petrus und Andreas (herausgegeben von Tichonrawow in den Denkmälern der apokryphischen Literatur Band II Nr. 2; die im Griechischen fehlenden Stellen deutsch von Bonwetsch Zeitschr. für Kirchengeschichte 1882 S. 506 ff.), sowie noch einige andre auf die Reisen des Paulus und auf die Geschichten des Johannes bezüglichen Stücke (ebenfalls bei Tichonrawow, erstere unter Nr. 6, letztere unter Nr. 15—17). Die altslavisch-russischen Hagiologien sind bearbeitet von J. S. Assemani (Calendaria ecclesiae universae T. I—IV, Rom 1755). Vgl. ferner das Calendarium Ruthenorum bei Possevin (apparat. sac. T. II sub verbo Rutheni) und das Menologium Ruthenicum, welches Papebroch (vor dem ersten Bande der Acta SS. Maii) veröffentlicht hat.

Für die Kenntnis der Heiligenfeste und Heiligenlegenden in den verschiedensten Nationalkirchen, namentlich den orientalischen, ist überhaupt noch zu vergleichen Nilles, Kalendarium Manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis 2 Bände. Insbruck 1880 und 1881.

---

1) Gemein sind der einheimischen koptischen und abyssinischen Tradition mit der griechischen die Gedächtnistage des Philippus und Andreas, ferner des Lucas, Marcus und Timotheus.

Die Acten der einzelnen Apostel.

Die Acten des Thomas.

Die älteste Tradition (Origenes ap. Eus. h. e. III, 1 [1]). Recogn. Clem. IX, 29. Eucherius Lugd. [quaestt. in N. T. Bibl. Patr. Max. Lugd. VI, 852]. Rufin. h. e. I, 9. Socrat. h. e. I, 19; vgl. auch Amrus bei Assemani Bibl. Or. III, 2 p. V. XIII) verlegt die Wirksamkeit des Apostels Thomas nach Parthien. Die Ehre, seine Gebeine zu bewahren, nimmt die Stadt Edessa für sich in Anspruch (vita Ephremi syriace bei Assemani Bibl. Or. I p. 49. Chronic. Edessenum ad ann. 705 und 753 aerae graec. (bei Assemani I, 399. 403). Rufin. h. e. II, 5. Socrat. h. e. IV, 18. Sozom. h. e. VI, 18) und dieser Anspruch erschien als ein so festbegründeter, dass auch, nachdem die Sage von der indischen Wirksamkeit des Apostels und seinem dortigen Märtyrertode aufgekommen war, dennoch die Tradition von seiner Bestattung in Edessa sich erhielt. Der Leichnam sollte daher von Indien nach Edessa transferirt worden sein. So weiss Ephrem (carm. Nisib. 42 bei Bickell S. Ephr. Syri carmina Nisibena. Leipzig 1866) zu berichten, der Apostel sei in Indien getödtet worden: der Teufel trifft ihn hier und in Edessa zugleich. Ein Kaufmann nimmt die Gebeine wenigstens theilweise von Indien nach Edessa mit, wo sie bestattet werden. Vgl. auch Barhebraei chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy Tom. I (Lovan. 1872) col. 31. T. III (1877) col. 4 sqq. Desgl. die Erzählung des cod. Mus. Brit. 17193 f. 80 ‘in quo loco quisque apostolus obierit’. Nach Barhebraeus chronicon ecclesiasticum l. c. I, 66 wäre der Sarg des Apostels unter dem Bischofe Eulogius (387—396) nach Edessa transportirt worden. Dieselbe Com-

---

1) Es ist jedoch nur wahrscheinlich, nicht gewiss, dass die betreffenden Worte des Eusebios schon dem Citat aus Origenes angehören.

bination zweier Ueberlieferungen findet sich auch noch in den lateinischen miracula beati Thomae bei „Abdias“ (Fabricius II, 735), sowie in der bei Mombritius gedruckten kürzeren passio S. Thomae, welche die Translation unter Kaiser Alexander Severus erfolgt sein lässt (vgl. Jahrbb. f. protest. Theologie 1881 S. 192), desgleichen bei Gregor von Tours [1], in manchen Texten des martyrologium Hieronymianum [2]) und ziemlich zerstreut in einzelnen aus Pseudo-Hippolyt geflossenen griechischen Texten [3]). Noch weit häufiger ist bei Späteren die Nachricht, dass Thomas zuerst den Parthern und Medern, zuletzt den Indern gepredigt habe und in der indischen Stadt Kalamine den Märtyrertod gestorben sei [4]). Diese weiter unten noch näher zu würdigenden Angaben gehen wenigstens, was die indische Predigt des Apostels betrifft, direct oder indirect auf die gnostischen περίοδοι Θωμᾶ zurück, von denen sofort weiter die Rede sein wird. Auch in diesen gnostischen περίοδοι wird die Combination der indischen und der edessenischen Legende vorausgesetzt, wenn dieselben, nachdem sie den Märtyrertod des Apostels in Indien berichtet haben, erzählen, dass der Leichnam nicht aufgefunden, sondern von einem der Brüder nach „Mesopotamien“ (so cod. Paris. gr. 1510. 1551) oder „nach Westen“ geschafft worden sei (consumm. Thomae bei Tischendorf p. 241; acta Thomae syriace bei Wright p. 298 der englischen Uebersetzung). Die edessenische Localtradition hat den Apostel Thomas auch mit der Abgarsage in Verbindung gebracht: nach Christi Himmelfahrt soll Thomas den Thaddäus, einen der 72, in Folge einer göttlichen Inspiration als Herold des Evangeliums nach Edessa entsendet haben (bei Eus. h. e. I, 13. II, 1). Moses von Khorene lässt sogar die Antwort Jesu auf den Brief des Königs Abgar von Thomas niedergeschrieben werden (II, 29 Whiston; II, 32 le Vaillant). Ebenso

1) Gregor. Tur. de gloria martyrum I, 32 (Opp. ed. Ruinart Paris 1699 p. 756): '*Thomas apostolus secundum passionis eius historiam in India passus esse declaratur. Cuius beatum corpus post multum tempus adsumtum in civitate quam Syri Edessam vocant translatum est ibique sepultum*'.

2) Vgl. Florentini ad martyrol. Hieron. p. 147. Tillémont mémoires I, 986. Die Texte des Martyrol. Hieronym. schwanken; doch liest auch cod. Paris. lat. 10837 saec. VIII zu XII kl. Januar.: '*Natalis Sancti Thomae apostoli in India et translatio corporis eius in Edessa*'. Dagegen erwähnt das lat. 'Breviarium Apostolorum' Edessa nicht.

3) So in dem Texte Pseudo-Hippolyts bei Lagarde, Constt. App. p. 283 und in dem Scholion ebendas. p. 282: κεῖται ἐν Ἐδέσσῃ τῆς Ὀσδροήνης.

4) So Niketas Paphlago, Simon Metaphrastes, die verschiedenen Texte von Pseudo-Hippolyt und Pseudo-Dorotheos und das lat. 'Breviarium apostolorum' s. u.

der freilich viel spätere syrische Schriftsteller Mares Sohn des Salomo (bei Assemani B. O. III, 2 p. XI). In der edessenischen Tradition führt der Apostel den Namen Judas Thomas. So in der Abgarlegende (bei Euseb. h. e. I, 13 und doctrina Addaei ed. Phillipps p. 5 der engl. Uebers.) und in der syrischen doctrina apostolorum (bei Cureton, Ancient Syriac Documents p. 30 sqq. der engl. Uebersetzung, vgl. auch die Stellen aus Ephrem und der edessenischen Chronik bei Assemani Bibl. Orient. I, p. 100. 318). Der Name Θωμᾶς ist als Beiname gefasst; der eigentliche Name soll Judas gewesen sein, d. h. wol nach ursprünglicher Meinung Judas Jacobi, der uns bei Lukas im Verzeichnisse der Zwölf begegnet. Ganz dieselbe Benennung erhält der Apostel aber auch in der indischen Legende, wo er jedoch von Judas Jacobi noch unterschieden und vielmehr mit Judas dem Bruder des Herrn identificirt, der Beiname Thomas d. h. Zwilling (Ἰούδας Θωμᾶς ὁ καὶ Δίδυμος) aber dahin erläutert wird, dass er ein Zwillingsbruder Christi, und ihm zum Verwechseln ähnlich gewesen sei (acta Thomae sect. 31 p. 217 Tischend. p. 23 Bonnet, vgl. sect. 11 p. 199 Tischend. p. 11 Bonnet; vgl. auch Pseudo-Isidorus Hispal. de vita et obitu sanctorum c. 75 [Orthodoxographa ed. Grynaeus II, 598]: *Thomas Christi didymus nominatus est iuxta latinam linguam Christi geminus* und dazu Thilo, acta Thomae p. 92 sqq.) [1]). Offenbar ist diese fabelhafte Nachricht erst aus der bereits vorgefundenen Identificirung des Thomas mit Judas Jacobi hervorgegangen, setzt also wieder die edessenische Legende als die ältere voraus [2]). Von dem Märtyrertode des Thomas weiss die ältere Ueberlieferung noch nichts; der Gnostiker Herakleon (bei Clem. Alex. Str. IV, 9, 73 p. 595 Potter) lässt ihn ausdrücklich eines natürlichen Todes gestorben sein. Erst seit Mitte des 4. Jahrh. begegnet uns bei katholischen Kirchenlehrern die jüngere Legende von der Wirksamkeit des Apostels in Indien. So die syrische doctrina apostolorum bei Cureton a. a. O. p. 33, desgl. Ephrem (a. a. O.) und zahlreiche latein. und griech. Väter, wie Ambrosius (Enarr. in Ps. 45 num. 21. Migne Patr. lat. T. 14 col. 1198); Hieronymus (ep. 59 [148] ad

---

1) In den Clementinischen Homilien (Hom. II, 1), wo er unter den 12 Begleitern des Petrus erscheint, erhält er einen Zwillingsbruder Elieser, in dem apokryphen Verzeichnisse der Heimath und Abkunft der 12 Apostel (τῶν ιβ' ἀποστόλων αἱ πατρίδες append. ad Chron. Pasch. T. II p. 142 ed. Bonn) eine Zwillingsschwester Lysia.

2) In der späteren Tradition wird Judas bald mit Thaddäus oder Lebbäus, bald mit Simon Kananites identificirt, aber von Judas Jacobi noch unterschieden.

Marcellam Opp. I, 330 Vallars.); Gregorius Nazianzenus (orat. 33 [25] ad Arian. Opp. ed. Paris. 1840 T. I, 610 sq.); Paulinus Nolanus (carm. 26 in Natali S. Felicis XI. opp. ed. Antverp. 1622 p. 627; Gregorius Magnus in Evang. hom. 17 opp. Paris. 1586 T. II c. 349); von seinem daselbst erlittenen Märtyrertode wissen Gaudentius von Brescia (hom. XVII Opp. ed. Patav. 1720 p. 19); Theodoret (in Graec. Affect. Curat. disput. T. VIII p. 923 ed. Schulze); Nilus (ap. Photium cod. 276); Gregorius Turon. (de gloria martyr. I, 23) u. s. w.[1]). Ebenso sämmtliche spätere syrische Schriftsteller wie Barhebraeus (Chron. Eccl. ed. Abbeloos et Lamy T. I col. 33. T. III col. 4 sqq.). Ferner Mares Sohn des Salomo, Ebed Jesu, Elias von Damaskus und Amrus. Dieselben zählen den Thomas unter den apostolischen Lehrern des Orientes auf. Vgl. Assemani B. O. III, 2 p. IV sq.[2]). In der syrischen und armenischen Legende erscheint er gradezu als der Hauptapostel des Orients. Wie Thaddäus von ihm nach Edessa geschickt wird[3]), reist Bartholomäus als sein Begleiter nach

---

1) Asterius Amasenus hom. X in martyres (bei Combefis Auctar. Nov. I, 196) erwähnt nur überhaupt den Märtyrertod.

2) Nach Amrus (bei Assemani l. c. p. XIII) soll Thomas auf seiner Reise nach Indien in Edessa bei Addäus eingekehrt sein und gemeinsam mit diesem den Mares zum Patriarchen von Babylon, in Arach (Assyrien und Chaldäa) und im Oriente ordinirt haben. Aus demselben Amrus führt Assemani (l. c. p. XXXIV) folgende Stelle an: '*Sepulcrum eius exstat in insula Meilan (Maliapur?) in India ad dextram altaris in eiusdem monasterio*'. Offenbar liegt hier eine Combination zweier ursprünglich verschiedner Traditionen vor. Umgekehrt lässt Elias von Damaskus den Thomas in Begleitung des Judas Jakobi nach Indien gehn. Ebed Jesu (Assemani l. c. p. IV) lässt ihn zu den Indern und Sinesen reisen. Daneben hat sich aber bei den Syrern noch die Tradition erhalten, dass Thomas (gemeinsam mit Bartholomäus, Lebbäus und Addäus) im parthischen Reiche gepredigt habe (Amrus bei Assemani l. c. p. V), d. h. dass er einer der Apostel Parthiens gewesen sei. — Beides, die parthische Missionsthätigkeit wie den Märtyrertod in Indien erwähnt Barhebraeus (chron. eccl. T. I, col. 33): '*Thomas [praedicavit] Parthis et Medis, ac Calaminae, Indiae oppido, martyrio coronatus est, unde eius corpus Edessam translatum fuit*'.

3) Acta Edessena bei Eusebios h. e. I. 13. Doctrina Addaei ed. Phillips p. 5 der engl. Uebersetzung, und darnach auch bei Moses von Khorene (hist. Arm. II, 30 Whiston; II, 33 le Vaillant) und in den lateinischen miracula beati Thomae (Fabricius II, 688, 9). Nach Moses von Khorene (hist. Arm. II, 29 Whiston; II, 32 le Vaillant) ist es Thomas, welcher die Antwort Jesu an Abgar auf Befehl des Herrn niederschreibt (so auch Mares Sohn des Salomon [1125] bei Assemani B. O. III, 2 p. XI).

Indien und erhält später, als er nach Armenien kommt, von Thomas Weisungen „kraft der Autorität seines Principates" [1]).

Die Quelle für sämmtliche späteren Nachrichten der katholischen Schriftsteller sind die noch ziemlich vollständig erhaltenen gnostischen περίοδοι Θωμᾶ oder Acta Thomae. Dieselben werden als häretische Schrift sehr häufig erwähnt. Nach Epiphanios haer. 47, 1. 61, 1 waren sie bei den gnostischen Parteien der Enkratiten und Apostoliker, nach Augustinus (c. Faustum XXII, 79 Opp. T. VIII col. 290 sq., vgl. c. Adimant. c. 17 T. VIII col. 99; de sermone domini in monte I, 20 T. III P. II col. 139) bei den Manichäern, nach Turibius Asturicensis, einem Zeitgenossen Leo's des Grossen, in Leonis opp. edd. Ballerini I, 711 sq.) bei Manichäern und Priscillianisten in Gebrauch. In der Stichometrie des Nikephoros (bei Credner zur Geschichte des Kanons S. 122), der Synopse des Pseud-Athanasios (ebendas. S. 145), dem decretum Gelasianum VI, 4 (ebendas. S. 215) und in dem Briefe Innocenz' I. von Rom an Exuperius epist. 6, 13 bei Coustant I, 796) werden sie zu den kirchlich verworfenen Apokryphen gezählt. Photios (bibl. cod. 114) schreibt sie ausdrücklich dem Leucius Charinus zu, und bezeichnet sie als einen Bestandtheil der von diesem Gnostiker verfassten περίοδοι τῶν ἀποστόλων. Ebenso Pseudo-Mellitus in dem apokryphen Briefe, welcher der passio Johannis vorgesetzt ist (Fabric. cod. apocr. N. T. Tom. II p. 773 sq. Tom. III p. 604 sq.). Nach dem decretum Gelasii war die Schrift in 10 Bücher getheilt (‘*Actus nomine Thomae apostoli, libri decem, apocryphum*’); doch existirten daneben noch andre Eintheilungen, in 8, beziehungsweise 12 πράξεις, ungerechnet das μαρτύριον. Die Stichometrie des Nikephoros gibt ihr einen Umfang von 1700 oder (nach andrer Lesart) 1600 Stichen, höchstens ebensoviel wie den Proverbien oder dem Buche Judith, und erheblich weniger als die περίοδοι Πέτρου (2750 Stichen) und Ἰωάννου (2600) Stichen, was wol darauf hindeutet, dass die Schrift dem Patriarchen von Constantinopel nur in verkürzter Gestalt vorlag.

1) Vita et Martyrium Bartholomaei aus dem Armenischen von Mösinger (Insbruck 1877) p. 2: ‘*in principio suae praedicationis evenit, ut in urbem Edem dictam [Aden] Indis confinem, cum apostolo Thoma intraret*’. Ebendaselbst p. 15: — — ‘*Bartholomaeus ad Armenos pervenit, mandante spiritu sancto qui eum ad apostolicam conversionem gentium elegerat et Thomas iuxta autoritatem sui principatus scripsit ei, ne apud eos ad praedicandum evangelium regni sicut in omnibus locis circuiret propter Thadaeum apostolum qui erat unus ex septuaginta*’.

Der griechische Text der Acten war bis vor Kurzem nur noch unvollständig wiederaufgefunden. Einige kurze Notizen und Excerpte gab zuerst Richard Simon (Novae Observationes de textu et versionibus N. T. p. 7 sq.)[1]). Die erste Ausgabe veranstaltete Thilo nach drei pariser Handschriften (Acta S. Thomae Apostoli. Leipzig 1823), unter Beifügung eines gelehrten Commentars, der namentlich auch eindringende Untersuchungen über die gnostischen Elemente der Acten enthielt. Zu Grunde gelegt ist der cod. Paris. 881 saec. XI (A bei Thilo), welcher fol. 313^v bis fol. 326^v die beiden ersten πράξεις der alten περίοδοι (sect. 1—29) in einer uralten, noch wenig von den katholischen Ueberarbeitern angetasteten Recension erhält. Unmittelbar daran schliesst sich fol. 327^r bis fol. 330^r ἡ τελείωσις Θωμᾶ τοῦ ἀποστόλου, welche Thilo nicht mit hat abdrucken lassen. Kürzere, stark im katholischen Sinne überarbeitete Recensionen desselben Theiles der Acten (aber ohne die τελείωσις) enthalten die codd. Paris. 1468 (B) saec. XI und 1454 (C) saec. X, von denen jener bis sect. 24, dieser bis sect. 29 geht. Wesentlich dieselbe Recension wie in cod. A ist in cod. Paris. 1176 saec. XIII (D) enthalten, welcher auch ein in A fehlendes Stück, sect. 30—58, die ursprünglichen πράξεις γ', ε', ϛ', enthält und für diesen Theil der περίοδοι der Ausgabe Thilo's zu Grunde liegt. Die Ausgabe Tischendorfs acta app. apocr. p. 192 sqq. beruht wesentlich auf Thilo's Apparat, doch ist cod. A und für sect. 30—58 cod. D von Neuem verglichen, ausserdem noch ein cod. Paris. 1556 saec. XV (E), welcher die kürzere katholische Recension enthält[2]). Die τελείωσις hat zuerst Tischendorf (a. a. O. p. 235 sqq.) aus cod. A abdrucken lassen. Die ersten drei Sectionen derselben sind nur Excerpt einer ausführlicheren Darstellung. Ausserdem hat Tischendorf in den apocal. apocr. p. 156 sqq. noch zwei Fragmente der τελείωσις, eins welches noch zahlreiche gnostische Spuren enthält, aus einem cod. bibl. Reg. Monacensis (bei Ign. v. d. Hardt cod. gr. 252), ein zweites, katholisch überarbeitetes aus einem cod. Bodlei. (Clarke 43) herausgegeben. Noch vor Auffindung des vollständigen griechischen Textes hat Wright in den Apocryphal Acts of the Apostles. London 1871 die acta Thomae

1) Ein Verzeichnis der Schriftsteller, welche nach Richard Simon über die Acten des Thomas gesprochen haben s. bei Thilo acta Thomae praef. p. LXX not. k.

2) Weder von Thilo noch von Tischendorf benutzt sind die bei Thilo a. a. O. p. XXXII not. 1 verzeichneten Pariser codd. 1485. 1510. 1540. 1551. 1554. Einen cod. Barocc. bibl. Bodl., welcher den Anfang der Acten in kürzerer Redaction enthielt, wollte Grabe herausgeben.

aus einem syrischen Codex des Britischen Museums (cod. Add. 14645) syrisch und englisch (p. 146—298 der englischen Uebersetzung) veröffentlicht. Das Ganze ist hier nicht in 10 Bücher, wie das decretum Gelasii angibt, sondern (ausschliesslich der τελείωσις) in 8 Acte (πράξεις) getheilt: act. I. II. III. V. VI entsprechen dem von Thilo und Tischendorf herausgegebenen griechischen Texte der περίοδοι; act. IV (vom redenden Esel) war bis dahin ganz unbekannt; act. VII und VIII (die Geschichten vom Feldherrn des Königs Mesdeus und von Mygdonia und Charisius) fanden sich bisher nur bei „Abdias" in verkürzter Gestalt; die τελείωσις war bisher ebenfalls bei Abdias und in dem griechischen Texte bei Tischendorf p. 235 sqq. gedruckt.

Eine wesentliche Vervollständigung unsrer bisherigen Hilfsmittel verdanken wir den unermüdlichen Nachforschungen des Herrn Prof. Max Bonnet in Montpellier. Derselbe entdeckte zuerst in dem bereits bei Thilo erwähnten cod. Paris. gr. 1551 saec. XIIII (?) verschiedene bisher nur in syrischer Uebersetzung enthaltene Stücke, und einige Zeit später, in dem ebenfalls schon von Thilo (a. a. O. LXXII) verzeichneten, aber weder von ihm noch von Tischendorf verglichenen cod. Paris. gr. 1510 den vollständigen griechischen Text der Thomasacten. Eine Reihe weiterer Bruchstücke fand Bonnet in den codd. Paris. gr. 1485 und 1613 auf. Ein ganz vereinzeltes Blatt in cod. 1485 füllte merkwürdigerweise die durch Zerreissen eines Blattes in cod. 1510 f. 227 entstandenen Lücken aus; cod. 1613 gibt wichtige Zusätze und Varianten zu dem langen Gebete am Ende und zur ganzen passio. Die Veröffentlichung der neuentdeckten Documente erfolgt im ersten Hefte des von Prof. Bonnet unternommenen Supplementum codicis apocryphi, welches gegenwärtig unter der Presse ist; durch die grosse Gefälligkeit des vortrefflichen Gelehrten bin ich schon vor der Herausgabe in den Stand gesetzt worden, das gesamte handschriftliche Material und die Correcturbogen des Drucks zu benutzen.

Der Text des Cod. 1510 (P bei Bonnet) ist in 12 πράξεις, ungerechnet das μαρτύριον, eingetheilt. Die 6 ersten Acte entsprechen der Eintheilung im syrischen Texte; πρᾶξις α', β', γ', ε', ϛ' enthalten die bisher bei Thilo und Tischendorf gedruckten Stücke; πρᾶξις δ' περὶ τοῦ πώλου f. 180^v —182^r entspricht dem vierten Acte im Syrischen = p. 179—182 der englischen Uebersetzung bei Wright; der 7. Act des syrischen Textes ist in zwei Acte, πρᾶξις ζ' περὶ τοῦ στρατηλάτου fol. 191^r—194^r = p. 200—205 der engl. Uebers. bei Wright; πρᾶξις η' περὶ τῶν ὀνάγρων fol. 194 —199^v = p. 206—218 bei Wright, der 8. Act des syrischen Textes in drei Acte getheilt: πράξις ϑ' περὶ τῆς γυναικὸς Χαρισίου fol.

199ᵛ—210ʳ = 218—256 Wright; πρᾶξις ι' ὅτε ἡ Μυγδονία λαμβάνει τὸ βάπτισμα f. 210ʳ—215ᵛ = p. 256—268 Wright; πρᾶξις ια' περὶ τῆς γυναικὸς Μισδαίου f. 215ᵛ—218ʳ = p. 268—273 Wright; πρᾶξις ιβ' περὶ Οὐαζάνου υἱοῦ Μισδαίου f. 218ʳ—223ᵛ = p. 273—290 Wright. Den Schluss f. 224ʳ—230ʳ = 291—298 Wright bildet das μαρτύριον.

In den beiden ersten πράξεις (sect. 1—29) bietet der Codex dieselbe Textgestalt wie Paris. gr. 881. 1176 (AD), namentlich auch in den gnostischen Hymnen. Zuweilen bestätigt er die Lesarten von Paris. 1454 (C). In πρᾶξις γ, δ, ε (sect. 30—58), für welche wir bisher lediglich an Paris. 1176 (D) gewiesen waren, bietet Paris 1510 einen stärker abweichenden Text, theilweise eine eigenthümliche Redaction. Dieselbe ist vielfach kürzer als in D (so ist z. B. sect. 38 ausgelassen), doch fehlt auch der umgekehrte Fall nicht, z. B. in der Schilderung der Strafen in der Unterwelt (p. 231 Tischendorf).

Der Text der bisher nur im Syrischen erhaltenen Stücke stimmt im Ganzen und Grossen in cod. 1510 mit dem Syrer überein. Der Codex enthält keine Erzählungs- und Redestücke, welche der Syrer nicht auch bietet; dagegen fehlt in ihm das Lied von der Seele (p. 238—245 Wright) und das im Syrischen daran sich schliessende Preisgebet des Thomas (p. 245—251 Wright), ebenso wie das Gebet p. 207 sq. und die längeren Redestücke p. 277—283 Wright; doch findet sich das grosse Gebet p. 279—283 Wright hier ebenso wie im lateinischen Texte der miracula am Ende des Martyriums f. 227ᵛ—228ᵛ wieder. Eine treue Reproduction des gnostischen Textes der περίοδοι ist uns auch im cod. 1510 keineswegs aufbewahrt. Namentlich in den Redestücken ist die katholische Ueberarbeitung merklich; in sämmtlichen bei Thilo und Tischendorf noch nicht veröffentlichten Abschnitten findet sich auch kein einziges Stück, dessen gnostischer Charakter so ausgeprägt wäre, wie z. B. in den Hymnen p. 195 sq. 198 sq. 213 sq. Tischendorf. Im Vergleiche mit dem syrischen Texte bietet cod. 1510 vielfach eine kürzere Textgestalt, welche an einer Reihe von Stellen, namentlich wieder in den Redestücken, sich handgreiflich als gewaltsame Verkürzung eines ausführlicheren Textes erweist. Selten ist das Umgekehrte der Fall, dass cod. 1510 noch Sätze oder ganze Stücke, die im Syrischen fehlen, bewahrt. Dagegen ist die katholische Ueberarbeitung beim Syrer noch durchgreifender, und letzterem gegenüber hat cod. 1510 nicht nur einzelne specifisch gnostische Wendungen, sondern auch zahlreiche Spuren gnostischer Bräuche (z. B. der Eucharistie mit Brot und Wasser u. a.) bewahrt.

Ganz eigenthümlich ist das Verhältnis, in welchem das μαρτύριον des Apostels in cod. 1510 fol. 224r—230r p. 83—95 Bonnet einerseits zu dem syrischen Texte, andrerseits zu der aus cod. Paris. 881 bei Tischendorf p. 235 sqq. abgedruckten Recension der consummatio steht. Der Syrer hält hier zwischen beiden griechischen Texten etwa die Mitte. Die beiden griechischen Texte sind völlig von einander unabhängig; auch wo sie inhaltlich zusammengehen, stimmen sie doch nur selten im sprachlichen Ausdrucke überein. Wäre der syrische Text der Acten Original, so würde sich das Verhältnis der beiden Griechen sehr einfach durch die Annahme zweier von einander ganz unabhängiger Uebersetzungen erklären. Der Text von Paris. 881 hat offenbar als selbständiges Ganzes existirt: denn die beiden ersten Sectionen sind ein kurzes Excerpt, welches als Einleitung zum nachfolgenden Martyrium dient. Dagegen bildet in Paris. 1510 und beim Syrer das μαρτύριον einen integrirenden Bestandtheil der περίοδοι, nur dass in dem ersteren Texte die Schlussworte der vorhergehenden 12. πρᾶξις, ἀπῄει χαίρων ἐν τῇ φυλακῇ wiederaufgenommen sind. Das Martyrium ist hier eingeleitet mit den Worten ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἀνῄει ὁ ἀπόστολος Θωμᾶς ἐπὶ τὸ ἐγκλεισθῆναι (p. 83, 6 Bonnet = 291, 1 Wright). Der Syrer beginnt das Martyrium etwas später, mit der Erzählung, dass Judas Thomas bei der Rückkehr ins Gefängnis die Wächter streitend findet (p. 292, 14 Wright = sect. 3 bei Tischend. p. 235). Paris. 1510 bietet im Grossen und Ganzen einen im Vergleich mit Paris. 881 ursprünglicheren Text. So enthält er z. B. mit dem Syrer das in Paris. 881 fehlende Stück p. 85, 4—15 Bonnet = 293, 4—18 Wright (den Bericht der Gefängniswärter an den König) und gibt p. 87, 1—18 Bonnet einen Text, der zu Anfang näher mit dem Syrer als mit Paris. 881 übereinstimmt, zu Ende dagegen ursprünglicher als beide ist: die am Schlusse enthaltene mystische Speculation über die Vierzahl, welche der Syrer verwischt, ist vollständiger als in Paris. 881 erhalten. Das Abschiedsgebet des Apostels stimmt in Paris 881 (= 239, 10 Tischend.) wesentlich mit dem Syrer überein, nur dass jener hier einige Worte bietet, die der Syrer nicht hier sondern an früherer Stelle hat (μὴ βλεπέτωσαν — συριττέτωσάν με = p. 282, 14 Wright). Dagegen hat Paris. 1510 das grosse Gebet, welches beim Syrer (p. 279, 8—283, 5 Wright) vom Apostel bei früherem Anlasse im Gefängnisse gehalten wird, offenbar noch an seinem richtigen Platze als Abschiedsgebet unmittelbar vor seinem Scheiden (f. 226v 2, 24 — f. 228v 2, 30 = p. 88, 12—92, 11 Bonnet). Dieselbe Ordnung wird auch noch von den lateinischen miracula (Fabricius 731, 18) bestätigt. Im Uebrigen stimmt

bald der eine bald der andre griechische Text mit dem Syrer in einzelnen Varianten und Zusätzen überein; zuweilen weichen alle drei von einander ab. Gegen Ende (p. 94, 10 Bonnet) enthält Paris. 1510 abweichend von Paris. 881 und dem Syrer die ausdrückliche Angabe, dass die Gebeine des Apostels nach Mesopotamien (241, 7 Tischend. = 298, 1 Wright εἰς τὰ τῆς δύσεως) geschafft worden seien. Die Bekehrungsgeschichte des Mazdai (p. 94, 11 Bonnet) ist ausführlicher als in Paris. 881 und beim Syrer (p. 241, 11 Tischend. p. 298, 8 Wright) erzählt.

Cod. Paris. gr. 1551 (R. bei Bonnet) enthält f. 17^{v}—28^{v} sect. 1—29 des Tischendorfschen Textes, f. 28^{v}—31^{v} sect. 39—47. Bonnet bezeichnet den codex als codex hybridus und bemerkt, dass derselbe anfangs mit cod. Paris. 881 (A), darnach mit Paris. 1556 (E) übereinstimme, übrigens stark corrumpirt sei. Bonnets Collation des Anfangs f. 17^{v}—19^{v} erstreckt sich vom Anfange der περίοδοι bis zu den Worten (exclus.) καὶ εἰπὼν ταῦτα ἤρξατο ψάλλειν (p. 190—195, 7 Tischend.). Hier stimmt Paris. 1551 wesentlich mit Paris. 881 überein. Das Folgende bis fol. 31^{r} ist von Bonnet nicht collationirt. f. 31^{v} 1—5 enthalten die Schlussworte der fünften πρᾶξις (= 227, 17—21 Tischend.). Daran reiht sich sofort die siebente πρᾶξις mit der Ueberschrift πρᾶξις ἑτέρα περὶ τοῦ στρατηλάτου (p. 44, 9 Bonnet = 200, 20 Wright; in cod. Paris. 1510 f. 191^{r}, 1, 20). Die f. 31^{v}, 31 mit καὶ θεάσομαι abreissenden Worte sind fortgesetzt f. 38^{v}, 1 worauf der Text der siebenten πρᾶξις bis zur Abschiedsrede des Apostels fortgeht und f. 39^{r}, 26 mit den Worten schliesst καὶ γὰρ ἐγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι σῶμα ἐνδεδυμένος (= p. 204, 28 Wright. p. 48, 2 Bonnet). Dazwischen eingeschoben sind f. 39^{r}, 19—21 die hierher nicht gehörigen Worte καὶ ὁ ἀπόστολος εὐξάμενος καὶ δεηθεὶς τοῦ θεοῦ ἰάσατο αὐτὰς φωτίσας τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι. Auf die obigen Worte aus πρᾶξις ζ′ folgen f. 39^{r} 26 ununterbrochen die Worte καὶ παθεῖν ὑπὲρ αὐτὸν διψῶ· καὶ λόγχαις τὸ τέλος πρὸς αὐτὸν με διαβῆναι und nun beginnt wieder ohne Unterbrechung l. 27 mit ἔτι δὲ νυκτὸς οὔσης φῶς αὐτοῦ περικεχυμένον ἔφαινεν der Schluss der zwölften πρᾶξις (= p. 288, 5 Wright. p. 80, 34 Bonnet) bis zu den Worten f. 40^{r}, 12 μόνον πιστεύσατε (= p. 83, 2 Bonnet = p. 290, 30 Wright). Der Text ist hier wesentlich derselbe wie in Paris. 1510, doch vielfach im Einzelnen abweichend. Namentlich die Redestücke, wie das Fürbittengebet, das Consecrationsgebet und die Abschiedsworte an die Frauen sind stark verkürzt. An den Schluss der zwölften πρᾶξις reiht sich f. 40^{r}, 12 ohne Unterbrechung der Anfang des μαρτύριον mit den Worten καὶ μετὰ ταῦτα ἀπῄει ὁ Ἰούδας ἅμα

τοῦ συγκλεισθῆναι (= p. 291, 1 Wright. p. 83, 6 Bonnet). Die Rede des Apostels (= Paris. 1510 f. 224r, 1, 16 = p. 291, 3 Wright. p. 83, 8 Bonnet) ist wieder stark verkürzt. Nach derselben folgen f. 40r, 25—31 die Worte: πληρώσας δὲ πρὸς αὐτὰς τὸν λόγον εἰσῆλθεν εἰς οἶκον σκοτεινὸν καὶ εἶπεν· ὁ σωτήρ μου ὁ ὑπομείνας πολλὰ δι' ἡμᾶς, γενέσθωσαν αἱ θυγατέραι [l. θύραι] αὗται ὥσπερ ἦσαν· καὶ σεμναὶ ἔσθωσαν ἐν ταῖς αὐτῶν σφραγίσιν· καὶ καταλείψας τὰς γυναῖκας ἀπῆλθεν ἐν τῷ αὐτοῦ τόπῳ (vgl. Paris. 1510 f. 224v, 2 23—225r 1, 5 = p. 292, 14—19 Wright. p. 84, 23—26 Bonnet). Mit den folgenden Worten ἐκεῖναι δὲ ἐλυποῦντο καὶ ἔκλαιον (f. 40r, 31) beginnt der Text der consummatio in der Fassung von Paris. 881 = p. 236, 8 Tischendorf, abweichend von Paris. 1510. Doch ist f. 40u, 8—28 die Lücke, welche Paris. 881 hinter p. 236, 14 Tischendorf hat, ausgefüllt (= p. 293, 4—18 Wright. p. 85, 4—15 Bonnet). Der Text weicht hier und da im Einzelnen ab, so ist z. B. die Rede über das μυστήριον der τέσσαρες (= p. 238, 10—18 Tischend.) stark verkürzt; dagegen ist das Abschiedsgebet in der kurzen Fassung von Paris. 881 (= p. 239, 10 Tischend.) wiedergegeben. Die Schlussworte f. 42v lauten nach Χριστοῦ: ἐπληρώθησαν αἱ πράξεις Θωμᾶ τοῦ ἀποστόλου ἃς ἔπραξεν εἰς τὴν Ἰνδῶν, διατελῶν τὸ πρόσταγμα τοῦ πέμψαντος αὐτόν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Cod. Paris. gr. 1485 saec. XI (Q bei Bonnet) bietet eine wesentlich, namentlich auch in wichtigeren Varianten, mit Paris. 1510 übereinstimmende Textgestalt. Leider ist die Handschrift sehr lückenhaft. Erhalten sind folgende Stücke: f. 40r—41v = p. 190—195, 14 Tischend. p. 1—8, 6 Bonnet; f. 43r—46v = p. 195, 14—207, 15 Tischend. p. 8, 6—16, 15 Bonnet; f. 42 = p. 213, 20—216, 17 Tischend. p. 20, 17—22, 23 Bonnet. Ausserdem erhält ein einzelnes Blatt, fol. 47, den grössten Theil des Abschiedsgebetes, ebenfalls in derselben Redaction wie Paris. 1510 = p. 89, 5 (σὸν ὄνομα)—91, 1 (ἥττονες) Bonnet und füllt gerade die Lücken aus, welche durch Zerreissen eines Blattes (f. 227) entstanden sind.

Paris. gr. 1613 saec. XV (S bei Bonnet) enthält auf f. 137v—140v die ersten sieben Kapitel der περίοδοι = (p. 190—196, 23 Tischend. p. 1—9, 3 Bonnet). Das Gebet p. 195, 8 Tischend. ist weggelassen: nach ψάλλειν ἑβραϊστί folgt sofort καὶ ὅτε ἐτέλεσεν τὴν εὐχὴν πάντες. f. 150r stehen die Worte aus sect. 27 καὶ ἐξελθὼν ἀφανὴς αὐτοῖς ἐγένετο· πολλοὶ δὲ καὶ ἕτεροι πιστεύσαντις προσήρχοντο καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου (= p. 214, 7 Tischend. p. 20, 27 Bonnet). Daran schliesst sich τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ. Die

Anfangsworte lauten Μισδαίου τοῦ βασιλέως ἡ γυνὴ ἤκουεν τὰ περὶ τοῦ μακαρίου Θωμᾶ τοῦ ἀποστόλου. Der Eingang ist ein kurzes, verworrenes Except: Die Namen der Frauen sind vertauscht, die Königin heisst Mygdonia, die Gattin des Charisios des königlichen Haushofmeisters Τερτιανή oder Τερεντιανή. Beide hören den Apostel, werden gläubig und verweigern ihren Gatten den Beischlaf. Charisios erzählt dem Könige, dass Thomas auch dessen Sohn und die ganze Dienerschaft betrogen habe. Da lässt Misdäos den Apostel nackt ausziehen und vorführen und spricht zu ihm δοῦλος εἶ κτλ. = p. 85, 18 Bonnet. Von hier an wird der Text des μαρτύριον wesentlich in der Fassung von Paris. 1510 gegeben, doch mit einigen bemerkenswerthen Abweichungen. Der König befiehlt hier wie in der lateinischen passio (vgl. auch Fabricius 730, 26) ἀνέλετε αὐτὸν ξίφει, obwol weiter unten die Erzählung, dass die drei Soldaten den Apostel spiessen, beibehalten ist. Gleich nachher fährt Paris. 1613 fort ὁ δὲ βασιλεὺς ὑπέστρεψεν εἰς Ἀξούμην τὴν πόλιν. Das Indien, wo Thomas den Märtyrertod stirbt, wird also mit dem axumitischen Reiche identificirt. Weiter unten fehlt das ganze Stück, welches die Rede über das Mysterium der Vier enthält, τέσσαρες εἰσιν οἱ καταβάλλοντες p. 87, 14 bis ἐν ᾧ τόπῳ ἔμελλεν ἀναιρεῖσθαι p. 87, 19 Bonnet. Die Abschiedsrede ist im Ganzen durchaus die von Paris. 1510, nur im Einzelnen stärker abweichend als in Paris. 1485, hie und da näher an den syrischen Text herantretend: so betet Thomas hier ebenso wie beim Syrer am Anfange das Gebet des Herrn. Der Schluss von Paris. 1510 f. 229ʳ 2, 7 an ist ebenfalls in Paris. 1613 etwas anders redigirt, doch findet sich auch hier die Notiz von der Translation der Gebeine des Thomas εἰς Μεσοποταμίαν.

Von den übrigen bei Thilo (a. a. O. p. LXXII not. 1) verzeichneten Codd. ist Paris. gr. 1514 in Abzug zu bringen. Derselbe enthält f. 154 nichts als den Text des Metaphrasten Πάλαι μὲν τὰς κατὰ γῆν διατριβάς, welcher auch noch in einer Reihe andrer Pariser Codd. (1484. 1486. 774. 1494. 1496. 1503. 1173 A. 40. loco. 1534. 1495) sich findet.

Paris. gr. 1540 (saec. XI) enthält von f. 126ʳ an, was bei Tischend. p. 190—214, 13. Bonnet 1—21, 2 gedruckt ist, woran sich f. 9ᵛ unmittelbar das folgende Stück der zweiten πρᾶξις anschliesst ὁ δὲ ἀπόστολος οὐκ ἐπαύετο (Tischend. 214, 14. Bonnet 21, 3) bis f. 10ʳ — — τῶν αἰώνων ἀμήν.

Paris. gr. 1554 A saec. XIV enthält f. 20ʳ—22ᵛ nichts als einen dürftigen Auszug der Geschichte vom Palastbau, anhebend mit den Worten Θωμᾶς ὁ μέγας ἀπόστολος ὑπὸ τοῦ κυρίου πραθεὶς Ἀμβάνῃ

τῷ ἐμπόρῳ κτλ. Bonnet bemerkt dazu '*ex aliquo libro paraenetico excerpta videntur*'.

Wichtiger ist der bei Thilo nicht erwähnte cod. Paris. gr. 1173 A saec. XII, welcher an 37. Stelle den bei Tischendorf p. 190—216 gedruckten Theil der περίοδοι enthält. Bonnet bemerkt dazu '*nihil deesse videtur eorum quae habet Tischendorf., nihil additum*'.

Nicht hierher gehört cod. Paris. 1611 chart. saec. XV, welcher f. 429ᵛ '*ex menologio ut videtur*' ein dürftiges Excerpt gibt aus dem was bei Tischendorf p. 190—212 gedruckt ist, '*omnibus verbis mutatis*', wie Bonnet bemerkt. Der Text scheint wörtlich derselbe zu sein, welcher in die gedruckten griech. Menäen aufgenommen ist (s. u.).

Das Ergebnis einer Vergleichung der Texte ist dieses, dass für die beiden ersten πράξεις (sect. 1—29) der Text wesentlich nach den codd. Paris. 881 (A). 1176 (D). 1510 (P). 1485 (Q) zu constituiren ist. Für πρᾶξις 3—5 (sect. 30—58) ist Paris. 1176 zu Grunde zu legen, doch unter Vergleichung von Paris. 1510. Die Textgestalt gehört hier wol wesentlich derselben Recension an wie die zwei ersten πράξεις in Paris. 881. 1176. 1510. 1485, obwol die gnostischen Spuren schon seltener hervortreten als dort. Die sieben letzten πράξεις, welche griechisch nur in Paris. 1510 und ausserdem in einigen Bruchstücken (in Paris. 1551 = R) erhalten sind, besitzen wir nur in einer stark überarbeiteten Textgestalt, in welcher das Gnostische grossentheils ausgetilgt ist. Von den beiden griechischen Recensionen des μαρτύριον endlich scheint die des cod. Paris. 1510 dem Originale noch verhältnismässig näher zu stehn, während Paris. 881 hier einen stark überarbeiteten, theilweise verkürzten Text bietet. Derselbe kann jedoch, da er völlig unabhängig von der andern Textgestalt ist, öfters zur Besserung von jener benutzt werden. Die Textgestalt von Paris. 1510 bietet das grössere Fragment aus Paris. 1485, ferner Paris. 1613 (im Wesentlichen) und das Fragment des cod. Monacens. (Cod. gr. 252 Hardt; abgedruckt bei Tischendorf apocal. apocr. p. 157—158); die Textgestalt von Paris. 881 findet sich ausserdem in Paris. 1551 und in dem bei Tischendorf (apocal. apocr. p. 158—161) abgedruckten Fragmente eines cod. Bodleian. (Clarke 43. Dasselbe bietet eine selbständige Einleitung; die letzten Worte beziehn sich auf die vier στοιχεῖα).

Im Vergleiche mit dem griechischen Texte der codd. Paris. gr. 881. 1176. 1510 ist der von Wright herausgegebene syrische im Allgemeinen minder ursprünglich. Die gnostischen Züge, welche die Acta Thomae für die Kirchengeschichte so wichtig machen, sind hier fast völlig verwischt und durch gut katholische Anschauungen ersetzt. Die

gnostischen Gebete und Hymnen an die Achamoth sind in Gebete an Christus verwandelt; die Christologie ist die nicänische, doch mit sabellianischen Anklängen (p. 153. 173 sq. 187 sq. 208. 249. 267. 288 sq. der englischen Uebers.). Für die Art der Ueberarbeitung ist besonders lehrreich der Hymnus p. 195 Tischend. p. 8 Bonnet, vgl. mit p. 150 sq. der engl. Uebers. bei Wright. „Das Mädchen", „die Tochter des Lichts", unter welcher das Original die Achamoth versteht, ist beim Syrer auf die Kirche gedeutet; aus dem Chor der 32 Aeonen, welche ihr lobsingen, sind die 12 Apostel und die 72 Jünger geworden; bei den „Brautführern" und „Brautjungfern" ist die Siebenzahl gestrichen, welche jene als die sieben Archonten und ihre Genossinnen bezeichnet; ebenso sind die 12 Diener (die 12 Zodiakalgeister) gestrichen. In ähnlicher Weise ist das Gebet an Jesus (p. 198 Tischend. p. 10 Bonnet, vgl. p. 153 der engl. Uebers. bei Wright), das Gebet der Neuvermählten (p. 202 Tischend. p. 12 Bonnet, vgl. p. 148 Wright), das gnostische Taufgebet (p. 213 sq. Tischend. p. 20 Bonnet, vgl. p. 166 sq. Wright) fast vollständig ins Katholische übersetzt, doch ist das ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἴκων hier mitten in einem Gebete an Christus stehen geblieben, sogar noch in besserem Texte als im Griechischen. In ähnlicher Weise überarbeitet ist die Rede des Drachen (p. 217 Tischend. p. 23 Bonnet, vgl. p. 172 Wright), das Preisgebet an Jesus (p. 225 sq. Tischend. p. 34 sq. Bonnet, vgl. p. 187 sq. Wright), welches übrigens schon im griechischen Texte nur noch wenige gnostische Spuren verräth, das Invocationsgebet (p. 227 Tischend. p. 35 sq. Bonnet, vgl. p. 189 Wright; im Griechischen ein Gebet an die ἀπόκρυφος μήτηρ, im Syrischen durch ein ganz anderes gut katholisches Gebet an Jesus ersetzt), der Spruch über das Wasser (p. 228 Tischend. p. 37 Bonnet, vgl. p. 190 Wright), das Preisgebet an den Eingebornen (p. 233 sq. Tischend. p. 43 sq. Bonnet, vgl. p. 199 Wright; wo die letzten Spuren der gnostischen Anschauungen ausgemerzt sind) u. a. m. Auch die gnostischen Bräuche, namentlich bei der Taufe, sind hier vollständig beseitigt und dafür die katholisch-kirchlichen hergestellt (vgl. besonders p. 212 sq. Tischend. p. 20 Bonnet mit p. 166 Wright; p. 226 Tischend. p. 35 sq. Bonnet mit p. 188 sq. Wright u. ö.). Noch stärker als in den ersten fünf πράξεις ist das gnostische Colorit in der zweiten Hälfte der περίοδοι (πρᾶξις ϛ—ιβ, nach syrischer Zählung VI—VIII) verwischt. Doch theilt der Syrer diese Eigenschaft mit cod. Paris. 1510. Dass beide Texte auf eine bereits katholisch überarbeitete Grundschrift zurückgehn, zeigt die Rede des wilden Esels (p. 52 sq. Bonnet p. 214 sq. Wright), in welcher sich in beiden Texten eine freilich mit den eigenen

Erzählungen des Buches im sonderbaren Widerspruche stehende Polemik gegen die gnostische Verwerfung der ehelichen Gemeinschaft findet. Wie aber in den Erzählungen unsres Buches der gnostische Charakter überall noch durchblickt, so sind trotz aller Sorgfalt der Redaction doch noch manche Spuren gnostischer Anschauungen übriggeblieben. So „die Mutter der sieben Häuser, welche im achten Hause wohnt“ (p. 166 Wright), ferner Einiges in dem Gespräche des Charisius mit Mygdonia (p. 260 sq.), in dem Gebete des Thomas im Kerker (p. 279) u. A. m. Besondre Beachtung verdient der Hymnus von der Seele p. 238—245. Er ist ein unverfälschter gnostischer Gesang, welcher sicher nicht aus dem Griechischen übersetzt, sondern ursprünglich syrisch geschrieben und den Acten des Thomas, zu denen er gar nicht gehört, durch einen glücklichen Zufall eingefügt ist. Dagegen ist der unmittelbar folgende Lobgesang auf den Vater und den Sohn (p. 245—251) gut katholisch.

Andrerseits kann der griechische Text nicht selten aus dem syrischen ergänzt oder berichtigt werden. So fügt der Syrer nach der Rede des Drachen zu Anfang von sect. 33 (p. 218 Tischend. p. 24 Bonnet p. 172, 7 Wright) einige im Griechischen fehlende Sätze hinzu; ebenso findet sich am Anfange von sect. 34 (p. 173, 23—175, 7 Wright vgl. p. 219 Tischend. p. 25 Bonnet) ein längerer im Griechischen fehlender Abschnitt, der Lobgesang des erweckten Jünglings, der aber wie seine gut katholische Färbung beweist, in der gegenwärtigen Fassung nicht ursprünglich sein kann. Aehnliches ist noch einige Male der Fall z. B. sect. 54 am Schlusse (p. 196 Wright) und sect. 56 (p. 198 Wright) [1]). Stärker weicht sect. 52—54 die Schilderung der Stätten der Qual vom Griechischen ab (p. 195 sq. Wright vgl. p. 230 sq. Tischend. p. 39 sq. Bonnet). Freilich kann man öfters zweifelhaft sein, ob nicht in unserm syrischen Texte die Redestücke erweitert sind. Dagegen verdient es Beachtung, dass gerade diejenigen Redestücke, in denen auch im Griechischen wenige oder keine gnostische Spuren sich finden, sehr getreu vom Syrer wiedergegeben sind. Auch aus dieser Thatsache

---

1) Auch sonst ist der Syrer für die Textkritik nicht ohne Belang. So werden p. 214, 24 des griech. Textes bei Tischend. (p. 21, 11 Bonnet) die von Tischendorf ausgeworfenen, von Thilo in Klammern geschlossenen Worte des cod. A (die übrigens auch in Paris. 1510. 1485 sich finden) durch den Syrer theils bestätigt theils ergänzt. Man hat dort zu lesen: ἡ δὲ ἀπληστία ... διαρπάζουσα τὰ ἀλλότρια καὶ ταύτην τὴν ὑποψίαν ἔχουσα μὴ ἀποδιδοῦσα τὰ ἀλλότρια τοῖς δεσπόταις αἰσχυνθῇ und gleich nachher ἡ δὲ ἐργασία τῆς κοιλίας εἰς φροντίδας ... ἐμβάλλει τὴν ψυχήν, τοῦτο μεριμνῶσαν μὴ ἄρα ἐνδεὴς γένηται καὶ τῶν πόρρωθεν αὐτοῦ ὄντων θηρατὴν (statt θεατῇ).

muss man schliessen, dass unsre Thomasacten wiederholt katholische Ueberarbeitungen erfahren haben, und dass die erste derselben dem Redactor unsres syrischen Textes schon vorlag. In den bei Thilo und Tischendorf fehlenden Abschnitten (πρᾶξις 4; 7—12) ist übrigens die textkritische Bedeutung des Syrers noch grösser, da hier der Text des cod. Paris. 1510 öfters, namentlich aber in den Redestücken gekürzt zu sein scheint (vgl. Bonnet p. 29—31, 44 bis zum Schluss).

Im μαρτύριον stimmt der syrische Text (p. 292—298 Wright) mit der bei Tischendorf gedruckten griechischen τελείωσις Θωμᾶ überein, wenn man absieht von den beiden ersten Kapiteln der letzteren, welche nur ein kurzes Excerpt der vorangegangenen Geschichten enthalten. Auch hier kann der griechische Text hie und da durch den Syrer ergänzt und berichtigt werden, mit dessen Lesarten auch der Text der lateinischen 'miracula' bei „Abdias" öfters überein kommt. Die Worte p. 293, 4—18 Wright '*and they rose early — told thee the truth*' fehlen im Texte bei Tischendorf, finden sich aber auch in den codd. Paris. 1510. 1551 = p. 85, 4—14 Bonnet und bei „Abdias" der sie kurz zusammenfasst. Sect. 4 in der Antwort des Thomas an den König (p. 237 Tischend.) liest der Tischendorf'sche Text οὐκ εἰμὶ δοῦλος καὶ τὴν κατ' ἐμοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχεις οὐδὲ ὅλως, dagegen der Syrer (p. 293, 23) und Abdias δοῦλος εἰμί, ἀλλὰ σὺ κατ' ἐμοῦ ἐξουσίαν κτλ. Cod. Paris. 1510 bestätigt wenigstens die Weglassung des οὐκ, und liest δοῦλος εἰμὶ ἑνὸς μόνου οὗ σὺ ἐξουσίαν οὐκ ἔχεις. Fast ebenso cod. Paris. 1551 (= p. 85, 18 Bonnet). — p. 294, 2 Wright liest der Syrer übereinstimmend mit cod. Paris. 1551 (ἐκ ποίας χώρας ὑπάρχεις) *of what country a r t t h o u* abweichend von dem Texte bei Tischendorf und von Abdias. Doch liest hier auch Paris. 1510 (= p. 86, 3 Bonnet): καὶ ποίας χώρας ἐστίν. Sect. 10 hat der Syrer p. 297 nach συνήγοντο πάντες οἱ ἀδελφοί (p. 240, 13 Tischend. p. 93, 9 Bonnet) einen kleinen Zusatz, wenige Zeilen später (sect. 11) lässt er umgekehrt einige Worte weg. Die Reden und Gebete sind auch hier im Griechischen noch ursprünglicher als im Syrischen erhalten: so sect. 6 (p. 238 Tischend. p. 87 Bonnet p. 295 Wright) und sect. 8 (p. 239 Tischend. p. 296 Wright vgl. p. 88 sqq. Bonnet).

Eine selbständige katholische Bearbeitung der gnostischen περίοδοι liegt noch in den g r i e c h i s c h e n M e n ä e n zum 6. October — dem Gedächtnistage des Thomas in der griechischen Kirche — vor (Venetianer Ausgabe von 1684 S. 34 ff.). Dieselben enthalten unter der Ueberschrift τῷ αὐτῷ μηνί, ς'. τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ zunächst die Verse:

ὁ χεῖρα πλευρᾷ σῇ βαλεῖν ζητῶν πάλαι
πλευρὰν ὑπέρ σου νύττεται Θωμᾶς, Λόγε.
δούρασιν οὐτάσθη Θωμᾶς μακροῖσιν ἐν ἕκτῃ.

Dann folgt die kurze Notiz: οὗτος Μήδοις καὶ Πάρθοις, Πέρσαις καὶ Ἰνδοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ κηρύξας, φρουρεῖται παρὰ Σμιδαίου (l. Μισδαίου) βασιλέως, διὰ τὸ πιστεῦσαι καὶ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ Οὐαζάνην τὸν υἱὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν γυναῖκα Τερτίαν καὶ Μυγδωνίαν καὶ Νάρκαν. διὸ καὶ παραδίδοται πέντε στρατιώταις, οἳ τοῦτον ἐπί τι ὄρος ἀναβιβάσαντες, λόγχαις κατέτρωσαν. καὶ οὕτω πρὸς κύριον ἐξεδήμησεν. (Wörtlich ebenso in dem bei Fabricius cod. apocr. II p. 733 sq. ausgezogenen griechischen Synaxar, und in dem oben erwähnten cod. Paris. gr. 1611). An diese kurze vita schliesst sich unter der Ueberschrift ἐκ τῶν αὐτοῦ Περιόδων eine ausführliche Reproduction von sect. 3—29 der gnostischen Acten, mit Beseitigung alles für die katholischen Ohren Anstössigen. Eigenthümlich ist hier nur die Erzählung, dass nach der Abreise des Thomas von Andrapolis derselbe dem neubekehrten Paare erscheint, sie im Glauben stärkt und zuletzt auch den König selbst bekehrt.

Eine anderweite, weit ausführlichere katholische Bearbeitung ist in einem cod. Paris. gr. 1516 saec. XII f. 167ʳ unter dem Namen des Erzbischofs Niketas von Thessalonich (c. 1201? oder c. 1133?) erhalten, welche mit den Worten beginnt Ὁ σκοπὸς ἡμῖν τοῦ παρόντος πόνου πρὸς τὸ χρήσιμον ἀφορᾷ τῆς εὐσεβοῦς ἀρετῆς. Derselbe giebt zunächst f. 168ʳ—175ᵛ ein Excerpt des bei Tischendorf p. 190—217 gedruckten Textes bis zur Rede des Drachen, den Niketas mit der redenden Eselin Bileams vergleicht. f. 176—183 fehlen die ursprünglichen Pergamentblätter und sind durch unbeschriebene Papierblätter ergänzt. f. 184ʳ beginnt der Text wieder mit der Rede des Thomas an Mygdonia und fährt fort bis zum Ende der Passion. Derselbe beruht auf einer Recension der περίοδοι, welche viel Aehnlichkeit mit der des cod. Paris. 1510 zeigt. f. 202 enthält die Gebete, welche Thomas im Kerker spricht; nach Bonnets Beobachtung sind dieselben aus den in cod. Paris. 1510 f. 219ᵛ und 226ᵛ enthaltenen gemischt. Die Gebetsworte, welche dem Texte f. 226ᵛ entsprechen, stimmen fast wörtlich überein. Interessant sind Vorwort und Schlusswort dieser Bearbeitung, welche den Vorsatz ankündigen, nach älteren Vorgängen zum Nutzen gläubiger Leser eine verkürzte, übersichtliche und zugleich von allen Anstössen freie Darstellung zu geben.

Sehr kurz aber ebenfalls aus den περίοδοι geschöpft ist die Darstellung der Thomaslegende in dem Menologium Basilii (ed. Al-

bani III, 97; Migne Patr. gr. 117, 92 f.). Nachdem hier berichtet ist, dass Thomas bei der Aposteltheilung Indien durchs Loos erhalten habe, wird in gedrängter Kürze das Martyrium des Apostels erzählt [1]).

Lateinische Bearbeitungen der ursprünglichen Thomasacten liegen in der bisher nur bei Mombritius gedruckten passio (s. o. S. 142 flg.) und in den miracula beati Thomae, deren Verfasser wol Gregor von Tours ist (in der Abdiassammlung lib. IX, bei Fabricius II, 687 sqq., bei Nausea f. XLI—LII[r]), vor. Der Verfasser der miracula bei 'Abdias' nimmt (IX, 1), nachdem er vorher die aus der edessenischen Legende bei Euseb. h. e. I, 13 bekannte Erzählung von der Entsendung des Thaddäus durch Thomas mitgetheilt hat, ausdrücklich auf die gnostischen Acten Bezug: *'nam legisse me memini quendam librum, in quo iter eius in Indiam et res ibi gestae explanantur: qui quod ab aliquibus ob verbositatem non recipitur, supervacaneis omissis ea memorabo quae fide certa constant ac legentibus grata sint et ecclesiam roborare possunt'*. Das „Ueberflüssige", welches er gestrichen hat, bezieht sich, abgesehen von einigen im Syrischen noch erhaltenen Wundergeschichten von allzu abenteuerlicher Art, namentlich auf die gnostischen Reden und Gesänge; dagegen scheint er alles, was die fromme Neugier auch katholischer Leser befriedigen konnte, für sicher und glaubwürdig (*'quae fide certa constant'*) erachtet zu haben. Der Text der Kapitel 2—7 bei Lazius entspricht dem griechischen Texte sect. 1—58 (der ersten drei, der fünften und sechsten πρᾶξις), und ist im Allgemeinen sehr stark verkürzt, namentlich ist alles Gnostische oder sonst Anstössige fast spurlos entfernt. Doch stimmen beide Texte hie und da noch wörtlich überein, und einigemale z. B. cap. 3 (die Geschichte von der wunderbar schnellen Schiffahrt) hat der lateinische Redactor sowol dem Griechen als dem Syrer gegenüber noch das Ursprüngliche. Die bei Thilo und Tischendorf fehlenden Erzählungen in Kap. 8—15 (Fabricius p. 703 sqq.) entsprechen den sechs letzten πράξεις (p. 44 sqq. Bonnet;

---

1) πιστευσάσης δὲ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ τῆς γυναικὸς τοῦ βασιλέως τῶν Ἰνδῶν μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς τῷ χριστῷ, διεγνώσθη ὁ Θωμᾶς καὶ τῇ τοῦ βασιλέως προστάξει ἀπεκλείσθη εἰς φυλακὴν μετὰ καὶ ἑτέρων δεσμωτῶν. δόντες δὲ χρήματα τοῖς στρατιώταις ὁ υἱὸς τοῦ βασιλέως καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ, καὶ ἄλλοι οὐκ ὀλίγοι, εἰσῆλθον πρὸς αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ καὶ ἐβαπτίσθησαν. καὶ μετὰ χρόνον ἱκανὸν ἐξ αὐτῶν ἐχειροτονήθησαν πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι, καὶ ἐδίδασκον ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ. καὶ γνοὺς τοῦτο ὁ βασιλεὺς καὶ ὀργισθεὶς ἐξήγαγε τὸν ἀπόστολον τῆς φυλακῆς καὶ παραδοὺς αὐτὸν στρατιώταις προσέταξεν ἀποκτεῖναι. ἀναγαγόντες οὖν εἰς τὸ ὄρος τὸν ἅγιον μετὰ τῶν κονταρίων πλήξαντες ἀπέκτειναν.

p. 200 sqq. Wright). Ein Vergleich der entsprechenden Abschnitte mit cod. Paris. 1510 und dem syrischen Texte zeigt, dass der Lateiner auch hier nicht blos die Reden, sondern auch die Erzählungen stark verkürzt, und Manches was ihn anstössig dünkte, ausgelassen hat, z. B. die Schilderung der Mishandlungen, welche die Frau und Tochter des Feldherrn von Dämonen zu erfahren hatten (p. 45 sq. Bonnet; p. 201 sq. Wright), die Geschichte von den wilden Eseln, welche den Apostel zum Hause des Feldherrn fahren, die wunderbare Austreibung der Dämonen durch eins dieser Thiere auf des Apostels Geheiss (p. 48 sq. Bonnet; p. 206 sq. Wright) u. a. m.

Auch sonst weicht der Text der lateinischen miracula oft von den beiden andern ab. So kennen der griechische und der syrische Text z. B. ein doppeltes Verhör des Thomas vor König Mesdeus (p. 70 sq. 77 Bonnet; p. 262 sq. 274 sq. Wright), während der Lateiner beide in eins zusammenzieht (Fabricius 713, 12 sqq.). Ebenso kennt letzterer nur ein Abschiedsgebet des Apostels (Fabricius 731, 18 sqq.), der Syrer dagegen deren zwei (p. 276 sq. 296 Wright). In der 'consummatio' hat der Lateiner theilweise das gnostische Colorit noch treuer als der Syrer und der bei Tischendorf gedruckte griechische Text bewahrt (vgl. p. 731, 1 sqq. Fabric. die mit cod. Paris. 1510 p. 87, 12 sq. Bonnet übereinstimmende mystische Deutung der Vierzahl der Soldaten, die den Apostel spiessen sollen; p. 731, 18 Fabric. das Gebet des Thomas, vgl. p. 88 sqq. Bonnet). Als Todesart wird Fabric. p. 730, 26 mit der passio die Hinrichtung durchs Schwert, dagegen p. 733, 21 übereinstimmend mit dem griech. und syr. Texte die Durchbohrung mit 4 Lanzen angegeben; es liegt also eine äusserliche Verbindung zweier verschiedener Traditionen vor. Am Schlusse bietet er (Fabricius p. 735, 26) die bestimmte Notiz, dass die Gebeine des Apostels nach Edessa übertragen worden seien, während der griechische Text bei Tischendorf und der Syrer übereinstimmend nur von der Wegschaffung derselben „nach Westen“ erzählen. Auch hier tritt der Lateiner näher an den Text von Paris. 1510 heran.

Die lateinische Bearbeitung der Acten in der kürzeren passio S. Thomae, welche mit den Worten beginnt '*Cum apostolus Thomas qui et Didymus esset apud Caesaream*' (s. o. S. 142) ist, wie sich oben ergeben hat, älter als die miracula, ja letztere sind wenigstens theilweise aus der passio geflossen. Dennoch bietet die passio schon eine jüngere Weiterbildung der Legende und enthält zahlreiche Abweichungen vom Originale, von denen sich die miracula, wo sie direct aus dem gnostischen Texte schöpfen, noch frei erhalten haben. Dieselbe

bietet auch inhaltlich manche Abweichungen von dem Texte der 'miracula'.

Auf die Gestaltung des Textes scheinen theilweise jüngere Localsagen eingewirkt zu haben. So ist z. B. die Erzählung von dem Tode des Apostels, welche stark von den περίοδοι abweicht, auch bei Barhebraeus (chron. eccl. l. c. T. III col. 9 sq.) erhalten. Nach der passio zieht der Oberpriester des Sonnentempels das Schwert und durchbohrt den Apostel, um die seinem Gotte zugefügten Beleidigungen zu rächen [1]). Der Leichnam wird ehrenvoll bestattet, aber nach langer Zeit auf Bitten der Syrer von Kaiser Alexander Severus nach Besiegung des Perserkönigs nach Edessa gebracht. Der Text der 'passio' liegt auch den Darstellungen der Thomaslegende bei Ordericus Vitalis (historia eccles. bei Duchesne l. c. II, 410 sqq. Migne Patr. lat. T. 188, 157 sqq.), in der goldenen Legende des Jacobus a Voragine (ed. Graesse p. 32 sqq.), ferner bei Vincentius Bellovacensis (Specul. hist. X, 62—66) und bei Perionius (a. a. O. p. 548 sqq.) zu Grunde. Benutzt ist dieselbe wol auch bei Psend-Augustinus Sermo CLXI de S. Thoma (Mai Nov. Patr. Bibl. I, 1, 358 sqq.). Die betreffenden Worte sind oben S. 64 abgedruckt.

Unter den späteren griechischen Schriftstellern haben Niketas Paphlago (encomium in S. Thomam bei Combefis Auctar. Noviss. T. I, p. 364 sqq.) und Simeon Metaphrastes (ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον καὶ ἔνδοξον ἀπόστολον Χριστοῦ Θωμᾶν, in lateinischer Uebersetzung bei Lipomanus zum 6. October und bei Surius zum 21. December (Acta SS. Decembr. p. 301 sqq., auch in der Ausgabe des Symeon Metaphrastes bei Migne, Patrol. gr. 116, col. 559 ff.) aus einem den Menäen verwandten Texte geschöpft, und bieten nichts Eigenthümliches. Nur nennt Niketas als dem Thomas zugefallenes Missionsgebiet das Land der Parther, und das darüber hinausliegende (τὴν ἐπέκεινα τούτων) der „Aethiopier", identificirt aber diese Aethiopier mit den Indern, wie aus p. 368 B erhellt, wo es heisst, der Apostel sei nach Indien gekommen und habe sich dort τοῖς τῶν Αἰθιόπων βασιλεῦσιν als ein wunderbarer Künstler erwiesen. Diese Verwechselung hat ihren Grund darin, dass Aethiopien auch sonst häufig als India citerior bezeichnet wird (Thilo acta Thomae p. 115). Dieselbe Verwechselung begegnet uns auch bei Pseudo-Chrysostomos, welcher (hom. in XII app. T. VIII append. p. 11 Montfauc.) erzählt, Θωμᾶς διὰ βαπτίσματος λευκαίνει τοὺς Αἰθιό-

1) Vgl. auch den handschriftlichen Text bei Florentini. Martyrolog. Hieron. p. 146 und dazu das S. 236 über Paris. gr. 1613 Bemerkte.

πας, und später wieder bei Nikephoros Kallistos h. e. II, 40, dessen Erzählung ebenfalls direct oder indirect aus unsern Acten geflossen ist. Die Nachrichten des letzteren sind aber schon sehr verworren. Der König, dem Thomas den Palast baut, heisst Σμινδαῖος, also fast derselbe Name wie in den Menäen, verderbt aus Μεσδαῖος, dem Namen des Königs, unter welchem Thomas das Martyrium litt. Ferner weiss Nikeph. zu erzählen, Thomas sei nach der Insel Taprobane (Ceylon) gekommen und habe hier „dem Volke der Brahmanen" gepredigt. Eine spätere Weiterbildung der in unseren Thomasacten enthaltenen Tradition scheint es endlich zu sein, wenn seit dem 7. Jahrhunderte von verschiedenen Schriftstellern berichtet wird, dass Thomas den Parthern, Medern, Persern, Karamaniern, Hyrkaniern, Baktrern und Margern (Μάργοις d. i. wol der Bewohner von Margiana) gepredigt, und zu Kalamine in Indien den Märtyrertod erlitten habe.

So die verschiedenen, unter den Namen des Epiphanios, Dorotheos, Hippolyt, Sophronios umlaufenden Apostelverzeichnisse. Unter Berufung auf die παράδοσις meldet der beste Text (Dorotheos A), der Apostel habe den Parthern und Medern und Persern gepredigt, mit dem Hinzufügen, er habe auch Γερμανοῖς καὶ Ὑρκανοῖς καὶ Βάκτροις καὶ Μάγοις das Evangelium verkündigt. Gestorben sei er ἐν πόλει Καλαμίνῃ τῆς Ἰνδικῆς und zwar καλάμῃ τῇ λεγομένῃ λόγχῃ ἀναιρεθείς und ebendaselbst habe er auch seine Grabstätte gefunden. Nur unter Weglassung der Notiz über die Grabstätte findet sich derselbe Text in den Handschriften von Dorotheos B wiederholt, aus denen der Druck bei Ducange (append. ad Chron. Pasch. T. II p. 138 Bonn.) zu berichtigen ist. Statt Γερμανοῖς war wol ursprünglich Καρμανοῖς, wie einige Texte noch haben, statt Μάγοις vielmehr Μάργοις geschrieben. Die Spiessung des Thomas stammt natürlich aus den περίοδοι, die Notiz καλάμῃ τῇ λεγομένῃ λόγχῃ scheint ein etymologischer Mythus zur Erklärung des Namens der Stadt Kalamine zu sein. Von den übrigen Texten nennt Pseud-Epiphanios als Geburtsort des Thomas die Stadt Paneas in Galiläa (nach der Doctrina Addaei vielmehr die Geburtstadt des Addäus) und zählt unter den Völkern, denen er gepredigt, zum Schlusse statt der Mager oder Marger die Inder auf. Die Art des Martyriums in Kalamine wird nicht näher bezeichnet. Pseudo-Hippolyt nennt dieselben Völkernamen; zum Schlusse erwähnt er auf Grund einer missverstandenen Stelle der περίοδοι, dass Thomas zu Kalamine in vier Stücke zerrissen worden sei. Eine Verkürzung des Dorotheostextes liegt bei dem angeblichen Sophronios, zwei noch kürzeren Redactionen, die aber auch der Spiessung gedenken, in der nach dem Symeon Logothetes benannten Chronik und in der

σύναξις zum 30. Juni vor. Der Mischtext bei Lagarde und das Scholion daselbst nennen auf Grund der edessenischen Localtradition als Grabstätte des Thomas Edessa in Osrhoëne [1]).

Sehr verwandt mit diesen verschiedenen Texten ist auch die Angabe im 'Breviarium apostolorum' und bei Pseudo-Isidorus (a. a. O.), welche den Apostel zu den Parthern, Medern, Persern, Hyrkaniern und Baktrianern kommen lässt, und zwar nicht die Todesstätte

---

1) Dorotheos A (cod. Vindob., vgl. den latein. Text Bibl. Patr. Max. III, 427): Θωμᾶς καθὼς ἡ παράδοσις ἔχει Πάρθοις καὶ Μήδοις καὶ Πέρσαις ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἐκήρυξε δὲ καὶ Γερμανοῖς καὶ Ὑρκανοῖς καὶ Βάκτροις καὶ Μάγοις· ἐκοιμήθη δὲ ἐν πόλει Καλαμήνῃ τῆς Ἰνδικῆς, καλάμῃ τῇ λεγομένῃ λόγχῃ ἀναιρεθεὶς ἔνθα καὶ ἐτάφη ἐνδόξως. Cod. Matrit. 105: Θωμᾶς ὁ ἀπόστολος καθὼς ἡ παράδοσις περιέχει Πάρθοις καὶ Μήδοις καὶ Πέρσαις καὶ Γερμανοῖς καὶ Ὑρκανοῖς καὶ Βάκτροις ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον. ἐκοιμήθη δὲ ἐν πόλει Καλαμήνῃ τῆς Ἰνδικῆς. Der Text B liest: Θωμᾶς δὲ ὁ ἀπόστολος Πάρθοις καὶ Μήδοις καὶ Πέρσοις καὶ Γερμανοῖς καὶ Ὑρκανοῖς (nur Γερμανοῖς Coisl. 205. 209. Ducange; nur Ὑρκανοῖς Reg. 257. Coisl. 224) καὶ Βάκτροις καὶ Μάγοις κηρύξας τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ τελειοῦται ἐν πόλει τῆν Ἰνδίας Καλαμήτῃ λεγομένῃ [λογχῇ ἀναιρεθεὶς Reg. 257]. Pseudo-Epiphanios (cod. Paris. gr. 1115): Θωμᾶς δὲ ὁ ἀπόστολος καθὼς ἡ παράδοσις περιέχει, ἦν μὲν ἀπὸ τῆς Πανιάδος πόλεως Γαλιλαίας. Πάρθοις δὲ καὶ Μήδοις ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου καὶ Πέρσαις δὲ καὶ Γερμανοῖς καὶ Ὑρκανοῖς καὶ Ἰνδοῖς· ἐκοιμήθη ἐν πόλει Καλαμήνῃ τῆς Ἰνδικῆς μαρτυρήσας καὶ ἐκεῖ ἐτάφη ἐνδόξως. Pseudo-Hippolyt: Θωμᾶς δὲ Πάρθοις, Μήδοις, Πέρσαις [Coisl. 296 om.] Ὑρκανοῖς, Βάκτροος, Μάργοις κηρύξας [τὸ εὐαγγέλιον Coisl. 296] ἐλακήθη [l. ἐλακίσθη; Combefis ἐλογχίασθη] τοῖς τέτρασι μέρεσιν αὐτοῦ ἐν πόλει Καλαμήνῃ τῆς Ἰνδικῆς καὶ θάπτεται ἐκεῖ. Pseudo-Sophronios: Θωμᾶς ὁ ἀπόστολος καθὼς ἡ παράδοσις περιέχει Πάρθοις καὶ Μήδοις καὶ Πέρσαις καὶ Καρμανοῖς καὶ Ὑρκανοῖς καὶ Βάκτροις καὶ Μάγοις ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου. ἐκοιμήθη ἐν πόλει Καλαμίνῃ τῆς Ἰνδικῆς. Pseudo-Logothetes: Θωμᾶς ὁ καὶ Δίδυμος ἐν Ἰνδίᾳ τῇ Καλαμίτηδι λόγχαις ἐκκεντηθεὶς τελειοῦται.

Pseudo-Hippolyt- und Dorotheos bei Lagarde Constt. App. p. 283: Θωμᾶς· οὗτος ἐκήρυξε Πάρθοις καὶ Μήδοις καὶ Γερμανοῖς καὶ Ὑρκανοῖς· τελειοῦται δὲ λογχευθεὶς ἐν πόλει τῆς Ἰνδίας Καλαμίτῃ λεγομένῃ· κεῖται δὲ ἐν Ἐδέσσῃ τῆς Ὀσδροήνης.

Scholion bei Lagarde l. c. p. 282: Θωμᾶς ἐκήρυξεν Πάρθοις, Μήδοις, Πέρσαις, Γερμανοῖς, Ὑρκανοῖς, Βακτριανοῖς, Μάρσοις [l. Μάργοις] ὃς καὶ μαρτυρήσας κεῖται ἐν Ἐδέσσῃ τῆς Ὀσδροήνης.

Σύναξις zum 30. Juni: Θωμᾶς ὁ καὶ Δίδυμος Πάρθοις καὶ Μήδοις, Πέρσαις καὶ Ἰνδοῖς τὸν θεὸν λόγον κηρύξας ὑπ' αὐτῶν λόγχαις διατρηθεὶς [Paris. 1588 om.] ἀναιρεῖται. Der gedruckte Text in den grossen Menäen setzt nach Ἰνδοῖς hinzu: τοῖς καλουμένοις εὐδαίμοσιν und schreibt statt τὸν θεὸν λόγον κηρύξας vielmehr κηρύξας τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον καί. Das Menologium Basilii: ἕβδομος Θωμᾶς ὁ Δίδυμος ὁ ὑπὸ Ἰνδῶν λόγχαις ἀναιρεθείς.

(Kalamine), wohl aber die Todesart, und zwar in Uebereinstimmung mit den Acten berichtet [1]). Dass die Angaben „Isidors“ irgendwie unter dem Einflusse unsrer Acten stehn, ist schon nach der vorher gegebenen Deutung des Namens Thomas (s. o. S. 226) unzweifelhaft. Doch scheinen allerdings auf die Specialisirung der einzelnen von dem Apostel bereisten Länder, sowie auf die Localisirung der Todesstätte zu „Kalamine“ irgendwelche locale Traditionen eingewirkt zu haben. So geht insbesondere die Tradition der persischen Kirche, welche sich der Stiftung durch den Apostel Thomas rühmt, schwerlich auf diese Acten zurück. Noch im 7. Jahrh. begründeten die persischen Christen ihr Recht auf Unabhängigkeit von dem Stuhle von Babylon (Seleucia-Ktesiphon) dadurch, dass sie Schüler des Apostels Thomas seien. Vgl. Germann, die Kirche der Thomaschristen (Gütersloh 1877) S. 31 flg. Auch Barhebraeus welcher (Chron. eccl. ed Abbeloos et Lamy T. III col. 5 sqq.) längere Excerpte aus den Acten mittheilt, weiss von seiner Predigt unter den „Parthern, Medern, Karabäern (Karamanen), Baktrianern, Margern und Indern“. Gerade bei Barhebräus wird es aber ganz klar, dass er ausser unseren Acten noch anderweite Nachrichten benutzt hat. Ausser der ‘doctrina apostolorum’ beruft er sich ausdrücklich auf eine Schrift des Constans, Sohnes des Lucas, welche den Tod des Apostels anders erzählt, als unsre Acten [2]).

---

1) Breviarium apostolorum [codd. Paris. lat. 2136. 12604. Genovef. Paris. H. l. 10]: ‘*Thomas interpretatur abyssus. Didymus hoc est Christi similis. Hic Parthis et Medis praedicavit [et] destinans orientalem plagam ibique evangelium praedicavit. Lancea enim ibi transfixus occubuit in Calaminia Indiae civitate. Ibi sepultus est in honore XII kl. Januar* [Paris. 2136: *VI kl. Februar*]. Aehnlich, doch mit einer längeren Auseinandersetzung über ‘*abyssus*’ und ‘*Didymus*’, sowie mit Weglassung der Worte ‘*destinans — praedicavit*’ cod. Paris. 2543. Nahe übereinstimmend mit dem Breviarium der Text des falschen Isidor (bei Grynaeus Monum. Patr. Orthodoxogr. II, 598): ‘*Thomas Christi didymus nominatus est, iuxta latinam linguam Christi geminus, salvatori [et similis.salvatoris Freculph.] audiendo incredulus, videndo fidelis. Hic evangelium praedicavit Parthis, Medis et Persis Hyrcanisque, Bactrianis et Indis, tenens orientalem plagam et interna gentium penetrans ibique praedicationem suam usque ad titulum suae passionis perducens. lanceis enim transfixus occubuit in Calamia [Calamina Freculph.] Indiae civitate ubi et sepultus est in Ononte [l. cum Freculph. in honore].*

2) A. a. O. col. 4 sq.: ‘*Thomas apostolus primus Orientis pontifex. Nimirum liber ‘doctrinae apostolorum’ nos edocet, Christi evangelium ab initio per divum apostolum Thomam in regione orientali annunciatum fuisse, anno ascensionis domini secundo. Cum per eam transiret in Indiam perrecturus, populos evangelizavit varios, Parthos, Medas, Carabaeos, Bactrianos,*

Eine Mischung der Angaben unsrer Acten mit anderweither geflossenen Nachrichten liegt auch in dem bisher ungedruckten Cod. Mus. Brit. 17193 aus dem Jahre 874 vor, welcher f. 80 eine Erzählung mittheilt '*in quo loco quisque apostolus obierit*'. Hier heisst es von Thomas: '*Thomas apostolus praedicavit . . . in India interiore et docuit et baptizavit et contulit impositionem manus sacerdotii. Baptizavit etiam filiam regis Indorum. Interfecerunt autem eum in Calimaia Brahmani. Eius corpus delatum fuit Edessam ibique repositum*'.

Eine koptische Schrift unter dem Titel '*Haec est praedicatio S. Apostoli Thomae in pace dei amen*' erwähnt Zoëga (catal. codd. copt. p. 227). Leider ist in dem sahidischen Codex Nr. CXXVII, aus welchem Zoëga seine Mittheilung schöpfte, Alles ausser obiger Ueberschrift verloren gegangen. Dagegen besitzen wir noch eine wol aus jener koptischen Geschichte geflossene äthiopische Bearbeitung der Thomaslegende. Dieselbe findet sich im Kapitel 15 des in äthiopischer Uebersetzung enthaltenen Certamen apostolorum (in der englischen Uebersetzung von Malan p. 187—220). Dasselbe führt die Ueberschrift „das Buch der Predigt des Thomas, des Apostels Jesu Christi in Indien" mit dem Datum des 26. Ginbot (21. Mai). Der erste Theil (p. 187—206) ist eine sehr freie Bearbeitung der Geschichten von dem Verkauf des Apostels als Sklaven, von dem Palaste im Himmel, von Charisius und Mygdonia, die hier Vecius und Ar-

---

Margos et Indos'. Ganz eigenthümliche Nachrichten bringt Barhebräus im Folgenden: '*In eodem illo transitu suo versus Indiam, transiit quoque per praesidium quod in Tagrit posuerat rex Ardaschir cognomine Niger, atque in illo praesidio homines e vulgo magiae deditos invenit, quibus evangelii verbum annunciavit; nonnulli ex iis crediderunt, inter quos praecipue Barhadbeschaba, Miherphirzati filius cum tota sua familia*'. Offenbar beruhen diese Mittheilungen auf persischer Localtradition. Dann folgen col. 5 sq. Geschichten aus den Acten: Die Weigerung des Thomas nach Indien zu gehen, seine Verkaufung als Sklave an Ḥaban und der Bau des Palastes im Himmel, einschliesslich der Erzählung von dem Gesichte, welches dem Bruder des Königs zu Theil wurde (die Namen fehlen). Endlich col. 9 sq. der Schluss: '*Denique cum ascendisset ad montem Indiae ut et illic evangelium dei praedicaret, ethnicus quidam illius regionis eum in latere dextero pupugit et occidit. Quo audito rex corpus eius sanctum deportavit Calaminam illudque ibi sepelivit. De cursu temporis adductum fuit Edessam, ibique in ecclesia magna sub eius invocatione exstructa collocatum, quemadmodum refert praestantissimus Constans, Lucae filius*'. Vgl. a. a. O. T. I. col. 33: '*Thomas [praedicavit] Parthis et Medis et Calaminae, Indiae oppido martyrio coronatus fuit, unde eius corpus Edessam translatum fuit.*

senia heissen, und von dem Jünglinge, der um Christi willen auf die Ehe verzichtet; daran schliessen sich einige nur hier erhaltene Erzählungen und zuletzt die Geschichte von der Wolkenfahrt des Thomas nach Jerusalem zur Maria. Dann folgt (p. 206—214) unter der Ueberschrift „Acten des Thomas zum 2. Yacatit (27. Januar) und das Wunder von der Schlange, welches er auf dem Wege zu dem vom Herrn ihm angewiesenen Orte vollbrachte" eine ziemlich wörtliche, nur hie und da abgekürzte und katholisirende Uebersetzung der dritten und des grösseren Theils der vierten πρᾶξις (von der Rede des Eselsfüllens = p. 180 Wright; p. 29 Bonnet an). Den Schluss bildet das Martyrium des Apostels (p. 214—220), welches beim 27. Ginbot (22. Mai) verzeichnet wird. Eingang und Schluss ist stark überarbeitet und mit dem ersten Theile in Uebereinstimmung gebracht; der grössere Theil ist eine wörtliche Uebersetzung nach der Recension des cod. Paris. 1510. (p. 83 sqq. Bonnet). Als Urheber der Bearbeitung nennt sich am Schlusse des ersten Theils „der arme Sünder Johannes", der sich der Fürbitte des Apostels Thomas empfiehlt. Das Ganze ist jedoch wahrscheinlich nicht von einer Hand, sondern stückweise entstanden. Ausserdem findet sich noch (Malan p. 167—172) unterm 15. Magabit (11. März) die fünfte πρᾶξις (223 sqq. Tischend.; p. 31 sqq. Bonnet), die Geschichte von dem von einem Dämon besessenen Weibe, die aber hier von Thomas auf Matthäus übertragen, und in „das Reich von Kandake" verlegt wird. Im Uebrigen ist die Textbeschaffenheit ähnlich wie in der vierten πρᾶξις.

Der Inhalt der Acten ist folgender. Bei der Aposteltheilung fällt das Loos, nach Indien zu gehn, dem Judas Thomas oder Didymos (Zwilling) zu. Derselbe weigert sich zuerst, und besteht auf seiner Weigerung auch dann noch, als ihm der Heiland in der Nacht erscheint und den Auftrag wiederholt. Da verkauft ihn der Herr als Sklaven an einen indischen Kaufmann Namens Abbanes, der vom Könige Gundaphoros abgeschickt ist, um ihm einen geschickten Baumeister zu besorgen. Schweigend unterwirft sich der Apostel, Abbanes geht mit ihm zu Schiff, und nach wunderbar schneller Seefahrt kommen sie in der Stadt Andrapolis [1]) an, deren König gerade die Hochzeit seiner Tochter

1) Die wunderbare Schnelligkeit der Fahrt erwähnen nur die lateinischen miracula in der Sammlung des Abdias (Fabricius p. 691, 18 sqq.): statt dreier Jahre habe man nur drei Monate zur Seereise gebraucht, vgl. die ähnliche Erzählung in den syrischen acta Philippi in Carthagine. Nach der lateinischen passio hätte die Fahrt gar nur sieben Tage gedauert. Letztere bezeichnet als Ausgangspunkt der Fahrt Cäsarea. Die Stadt Andrapolis heisst hier Andranopolis, beim Syrer Sandarûk; in den 'miracula' wird sie nur als *prima civitas* von *India citerior* bezeichnet.

feiert [1]), und Reiche und Arme, Sklaven und Freie, Fremde und Einheimische zur Festfeier hat einladen lassen. Auf des Abbanes Aufforderung geht auch der Apostel zum Fest, berührt jedoch weder Speise noch Trank, und erklärt auf Befragen, er sei um grösserer Dinge als um Speise und Tranks willen hierher gekommen, und sei beim Festmahle zugegen, nur um des Königs Willen zu erfüllen. Dagegen salbt und bekränzt er sich ebenso wie die übrigen Hochzeitsgäste. Eine Flötenspielerin von hebräischer Abkunft, welche bei Allen herumgeht, kommt auch zum Platze wo der Apostel sitzt, stellt sich ihm zu Häupten und flötet. Während dieser zur Erde blickt, versetzt ihm einer der Schenken einen Schlag [2]). Der Apostel erhebt die Augen und weissagt, die Hand die ihn geschlagen, werde bald ein Hund geschleppt bringen. Darauf feiert er in einem Gesang die himmlische Hochzeit. Alle Gäste blicken verwundert auf ihn hin, aber nur die Flötenspielerin hat seine hebräisch gesprochenen Worte verstanden. Solange sie bei den Andern herumgeht, um ihnen zu flöten, blickt sie immer auf ihn hin und nach beendetem Spiel setzt sie sich ihm gegenüber, während er unverwandt nieder zur Erde blickt. Der Schenk aber wird, als er zur Quelle geht, um Wasser zu schöpfen, von einem Löwen zerrissen. Hunde bemächtigen sich der Stücke, ein schwarzer Hund aber kommt mit der rechten Hand des Getödteten im Maule zur Stätte des Gastmahls gelaufen. Als es an den Tag kommt, wem die Hand angehört hat, zerbricht die Flötenspielerin ihre Flöten, setzt sich dem Apostel zu Füssen und erklärt ihn entweder für einen Gott oder für einen Gottgesandten. Manche schenken ihr Glauben, der König aber, da er von dem Geschehenen hört, fordert den Thomas auf für seine Tochter zu beten, und nöthigt ihn wider Willen in das Brautgemach einzutreten. Der Apostel betet über das Brautpaar, segnet es und verlässt darauf ebenso wie die Brautführer das Gemach. Als die Thüren verschlossen sind und der Bräutigam den Vorhang aufhebt, um sich der Braut zu nahen, erblickt er Jesum, der in der Gestalt des Thomas sich mit ihr unterredet. Verwundert fragt er, wie der soeben herausgegangene Apostel hier herein gekommen sei und erhält vom Herrn den Bescheid, er sei nicht Judas Thomas, sondern dessen Bruder. Darauf setzt Jesus sich nieder, heisst auch die Brautleute sich setzen und ermahnt sie, statt die Ehe zu vollziehn, vielmehr ewige Jungfräulichkeit zu bewahren, damit sie dereinst des unvergänglichen

1) Die lateinische passio nennt sie Pelagia, den Bräutigam Dionysius.

2) Nach den lat. 'miracula' c. 3 geschieht dies, weil Thomas die Flötenspielerin anblickt. Der Syrer, die Menäen und die 'passio' stimmen mit dem griech. Texte überein.

Hochzeitsfestes theilhaftig würden. Die jungen Leute folgen seinem Rath und der Herr scheidet von ihnen [1]). Als am folgenden Morgen die Aeltern der Braut den Vorsatz beider erfahren, der irdischen Ehe entsagen zu wollen, zerreisst der König sein Gewand und befiehlt den Thomas vorzuführen. Dieser aber war bereits zu Schiff weitergefahren [2]). Die Flötenspielerin ist anfangs über die Abreise des Apostels sehr betrübt. Als sie aber erfährt was mit dem Brautpare sich zugetragen, wandelt sich ihre Trauer in Freude. Einige Zeit nachher gelingt es ihren vereinten Bemühungen, auch den König zu bekehren. Es sammelt sich eine Schaar von Brüdern, welche, als sie erfahren, dass Thomas in den Städten Indiens [3]) weilt, ihm nachreisen [4]) (πρᾶξις α',

1) Wesentlich abweichend erzählt hier die lateinische passio. Nachdem der Apostel über das Brautpaar gebetet hat, begleitet der Bräutigam ihn hinaus. Da plötzlich erscheint in der Hand des Jünglings ein Dattelpalmenzweig mit köstlichen Früchten. Erfreut kehrt er zu seiner Braut zurück und beide geniessen davon. Alsbald werden sie eingeschläfert und haben beide den gleichen Traum. Ein mächtiger König mit Edelsteinen geschmückt tritt in ihre Mitte, umarmt sie und spricht: „Mein Apostel hat euch gesegnet, damit ihr des ewigen Lebens theilhaftig würdet". Als sie erwacht sind und einander gegenseitig das nächtliche Gesicht erzählen, erscheint ihnen Thomas bei verschlossenen Thüren, hält ihnen eine Lobrede auf die immerwährende Jungfräulichkeit und schildert ihnen die Schmerzen und Leiden, die aus dem Geschlechtsverkehre hervorgehn. Dankbar nehmen beide die Worte des Apostels an. Da erscheinen ihnen zwei Engel und geben sich als ihre Schutzengel zu erkennen, die ihre Gebete vor Gottes Thron bringen, wenn sie den Mahnungen des Apostels Folge leisten. Da werfen sich beide zu den Füssen des Thomas, bitten ihn sie in der Wahrheit zu befestigen und werden in der folgenden Nacht von ihm unterrichtet und getauft. Darauf reist der Apostel weiter, sendet aber nach kurzer Zeit einen seiner Schüler, den er zum Presbyter für jene Stadt ordinirt: '*et est ibi sedes Thomae apostoli et fides catholica usque in hodiernum diem*'. Der Jüngling, Dionysius mit Namen, wird Bischof, und weiht seine Braut, Pelagia, zur Nonne. Diese erduldet nach seinem Tode aus zwei Gründen den Märtyrertod: weil sie einerseits sich zu heirathen weigert, andrerseits den Göttern nicht opfern will, wird sie enthauptet. Auf ihr Grab wurde folgende Inschrift in griechischer Sprache gesetzt: „Hier ruht die Braut des Bischofs Dionysius, die Tochter des Apostels Thomas".

2) Nach den griechischen Menäen bleibt er den Seinen vielmehr unsichtbar gegenwärtig. In der lateinischen passio fehlt dies ebenso wie alles Folgende bis zum Schlusse der ersten πρᾶξις.

3) Die 'miracula' nennen *India ulterior*. Nach der passio heisst die Stadt des Gundaforus *Hieroforum* oder *Helioforum*, woraus Ordericus *Hieropolis* macht.

4) Nach den Menäen empfangen sie die Taufe auf die heil. Trinität. Die 'miracula' fügen noch hinzu, dass der König die Tonsur nimmt und zum Diakonus ordinirt wird. Nach der 'passio' vielmehr wird Dionysius Bischof (s. o.).

sect. 1—16). Als darauf Thomas mit Abbanes in die Städte Indiens, welche von König Gundaphoros beherrscht wurden, gekommen war, wird er alsbald dem Könige vorgeführt und muss Auskunft geben von den Künsten, auf welche er sich versteht. Da er sich bereit erklärt, dem Könige einen Palast zu bauen, führt ihn dieser hinaus vor die Stadt und zeigt ihm die dazu ausersehene Stelle. Der Apostel findet dieselbe geeignet, entwirft einen von Gundaphoros gebilligten Bauriss [1]), erklärt aber mit der Ausführung des Baus bis zu den Wintermonaten (Dios bis Xanthikos) [2]) warten zu müssen, was dem Könige sehr verwunderlich dünkt. Geld und alles Erforderliche wird reichlich herbeigeschafft, der Apostel aber vertheilt alles Empfangene an die Armen. Als nach einiger Zeit der König sich nach dem Fortgange des Baus erkundigt, und die Antwort erhält, der Palast sei fertig bis auf das Dach, sendet er abermals Gold und Silber im Ueberfluss, aber auch dieses wird vom Apostel unter Danksagung gegen den Herrn unter die Armen vertheilt. Als nun der König wieder in die Stadt kommt und nach dem von Judas Thomas erbauten Palaste sich erkundigt, erfährt er, derselbe habe an den Bau keine Hand angelegt, dagegen ziehe er in Städten und Dörfern umher, vertheile Almosen, lehre einen neuen Gott, heile Kranke, treibe Dämonen aus und thue andre Wunderdinge. Man könnte ihn für einen Magier halten, spendete er nicht alle seine Wohlthaten unentgeltlich; überdies faste und bete er ohne Unterlass, esse nur Brot und Salz, trinke nichts als Wasser, trage Sommers und Winters nur ein Gewand, nehme von Keinem etwas an, sondern was er habe vertheile er. Auf diese Kunde geräth der König in heftigen Zorn, und lässt den Abbanes und den Apostel kommen. Judas Thomas erwidert auf Befragen, der Palast sei fertig, der König könne ihn aber erst nach seinem Tode schauen. Da befiehlt Gundaphoros beide ins Gefängnis zu werfen, sinnt über eine besonders grausame Todesstrafe für sie nach, und beschliesst zuletzt, sie zuerst zu schinden und dann zu verbrennen. In derselben Nacht wird der Bruder des Königs, Namens Gad, tod-

1) Καὶ ὁ ἀπόστολος. κάλαμον λαβὼν διεχάρασσεν μετρῶν τὸν τόπον, καὶ τὰς μὲν θύρας ἔστησεν κατὰ τὴν ἀνατολὴν τοῦ ἡλίου βλέπειν πρὸς τὸ φῶς, τὰς δὲ θυρίδας κατὰ δύσιν πρὸς τοὺς ἀνέμους, τὸ δὲ ἀρτοποιεῖον πρὸς μεσημβρίαν ἐποίησεν εἶναι, τὸν δὲ ἀγωγὸν τοῦ ὕδατος τὸν εἰς τὴν ὑπηρεσίαν εἰς τὸ ἀρκτῷον. Noch ausführlicher ist die Schilderung in der lateinischen 'passio'. Aus dieser stammt auch eine von Usener mitgetheilte Stelle im unedirten Ugatio (mittelalterlichen etymolog. Lexikon) cod. Bern. 276 p. 3ᵃ '*item aula componitur: proaula e locus ante autam, unde in passione beati Thomae apostoli: proaulam s[cilicet] disponam*'.

2) Nach den Menäen bis zum Hyperberetäos.

krank. Vor seinem Tode bestärkt er noch den Gundaphoros in dem Entschlusse, an dem Magier Rache zu nehmen. Als er gestorben ist, tragen Engel seine Seele gen Himmel, zeigen ihm die Stätten und Wohnungen daselbst und befragen ihn, welche Wohnung er sich wohl erwählen würde. Gad wählt den von Thomas seinem Bruder gebauten Palast, erfährt, wem derselbe gehört, und erlangt von den Engeln die Erlaubnis, ins Erdenleben zurückzukehren um dem Bruder den Palast abzukaufen. Eben will man dem Leichnam das Grabgewand anziehn, da kehrt die Seele in ihn zurück [1]). Als dies dem König gemeldet wird, eilt er zu dem wiederbelebten Bruder und erfährt durch diesen von dem Palaste, den der hebräische Sklave ihm im Himmel erbaut hat. Den Wunsch des Bruders, ihm diesen Palast zu verkaufen, erklärt er für unerfüllbar, aber der Baumeister lebe ja noch und könne ihm einen andern, weit schönern bauen. Judas Thomas wird aus dem Gefängnisse entlassen, Gundaphoros begehrt seine Fürbitte, damit er dereinst würdig befunden werde, den himmlischen Palast zu bewohnen, und ebenso wendet Gad sich mit der Bitte an ihn, dass ihm dereinst das von den Engeln Gezeigte beschieden werden möge. Judas Thomas wendet sich im Gebete an den Herrn Jesus, den allein wahren Gott und bittet ihn, den König und dessen Bruder in seine Heerde aufzunehmen. Als diese darauf ebenfalls begehren, das „Sigel“ zu empfangen, lässt der Apostel Oel bringen, und da es Nacht war, Lichter anzünden. Als die Versigelung erfolgt ist, vernehmen sie die Stimme des Herrn, der ihnen zuruft „Friede sei mit euch, Brüder“. Aber seine Gestalt erblicken sie nicht, weil sie noch nicht das zweite, bestätigende Sigel (τὸ ἐπισφράγισμα τῆς σφραγῖδος) empfangen haben. Darauf nimmt der Apostel Oel, giesst es über ihre Häupter, salbt sie und spricht das Invocationsgebet [2]). Als sie das zweite Sigel empfangen haben, erscheint ihnen ein Jüngling mit einer brennenden Leuchte, deren Glanz alle Lichter verdunkelt. Alsbald verschwindet die Erscheinung. Als der Morgen angebrochen ist, bricht der Apostel das Brot und reicht ihnen die Eucharistie Christi. Noch viele andre werden gläubig, Judas-Thomas aber hört nicht auf, Enthaltsamkeit, Genügsamkeit und Mässigkeit

1) Nach der lateinischen passio befiehlt der König, ihm ein prachtvolles Begräbnis zu bereiten; aber am vierten Tage steht Gad (Gath) von den Todten wieder auf. Nach den 'miracula' liegt er nur drei Tage mit geschlossenen Augen regungslos da.

2) Das Gebet ist beim Syrer stark verändert, in cod. E und in sämmtlichen katholischen Excerpten weggelassen. Die Spuren des gnostischen Taufrituells sind bei sämmtlichen genannten Zeugen beseitigt.

zu predigen [1]). Nach vollendeter Rede reicht er den Versammelten Brot, Oel, Gemüse und Salz, er selbst aber fastet, weil der Sonntag bevorsteht. In der Nacht erscheint ihm der Herr und ertheilt ihm die Weisung, sich am folgenden Morgen auf den Weg gen Osten zu begeben und zwei Meilen weit zu wandern: dort werde er seine Herrlichkeit schaun. Am folgenden Morgen legt er den Brüdern die Hände auf, reicht ihnen die Eucharistie und nimmt Abschied von ihnen [2]) (πρᾶξις β', sect. 17—29).

1) Die Lücken des Tischendorf'schen Textes p. 214 werden durch die codd. 1510. 1485 und die syrische Uebersetzung ausgefüllt, vgl. Bonnet p. 21, 32 sqq.

2) Die lateinischen 'miracula' erzählen ganz kurz, dass der König und sein Bruder die Taufe begehren und dieselbe nach siebentägigem Fasten erhalten. Beim Emporsteigen aus dem Wasser sieht der König einen Jüngling im weissen Gewand mit einer grossen Lampe in der Hand. Derselbe ruft „Friede sei mit euch“ und verschwindet alsbald.

Die 'passio' ist weit ausführlicher. Nachdem Gad berichtet hat, was er im Himmel geschaut und gehört, eilt er ins Gefängnis, wirft sich dem Apostel zu Füssen und will ihm ein kostbares Gewand anziehen, was dieser jedoch verweigert. Als der Apostel herausgeht, begegnet ihm der König, fällt ihm ebenfalls zu Füssen und bittet um Vergebung. Thomas fordert beide Brüder auf, sich taufen zu lassen und ihre Reichthümer an die Armen und Nothleidenden zu vertheilen. Auf die Kunde von den wunderbaren Heilungen des Apostels strömt das Volk aus fernen Provinzen zusammen, um ihn mit königlicher Pracht zu bekleiden und ihm wie einem Gotte zu opfern. Thomas ersucht den König, nach Ablauf eines Monats eine allgemeine Versammlung zu berufen. Als der Tag kommt, strömt eine solche Menge zusammen, dass kein geschlossener Raum sie zu fassen vermag. Auf Anlass des Apostels sammelt sich die Menge auf einem Felde am Fusse des Berges Gazus ('*in campum iuxta Gazi montis ascensum*'). Viele Kranke befinden sich darunter, welche der Apostel alle an einem Platze zusammenbringen lässt. Darauf betet er, dass den Tauben das Gehör, den Blinden das Gesicht, den Lahmen der feste Gang wiedergegeben werden möge. Als das Gebet beendet ist, leuchtet ein wunderbarer Lichtglanz auf. Alle fallen wie vom Blitze getroffen zu Boden und bleiben fast eine Stunde lang liegen. Zuerst richtet sich der Apostel wieder auf, darnach auch die Andern, darunter auch die Kranken alle, welche gesund geworden sind. Thomas besteigt einen Felsen und predigt. Der Inhalt der Predigt enthält bereits die Formeln des „athanasianischen“ Symbolums und der augustinischen Trinitätslehre: '*Primum omnium credite in deum Hebraeorum et in unigenitum filium eius dominum nostrum Jesum Christum et in Spiritum Sanctum. Non in tres deos putetis sed unum; non sic in unum ut ipsum putetis patrem ipsum filium ipsum spiritum sanctum: sed patrem genitorem filii, filium unigenitum patris, Spiritum vero sanctum non nascendo sed procedendo ex patre [et filio] et unam deitatis substantiam in trinitate integra adimplendo. Credite patrem semper habuisse filium, quia deus immutabilis est et hoc est quod est. Non enim aliquando fuit quando non est et pater. Si enim coepit esse pater quod antea non fuit mutabilis est. Semper etiam fuit et spiritus sanctus.*

Als der Apostel auf dem ihm bezeichneten Wege am zweiten Meilenstein angekommen ist, erblickt er, ein wenig abseits vom Wege, den Leichnam eines wohlgestalteten Jünglings liegen. Der Apostel fleht im Gebete zum Herrn, er möge seine Herrlichkeit zeigen. Alsbald

---

Dabo autem vobis exemplum quomodo tria de uno procedunt. Certe una est sapientia in homine et de una sapientia procedit intellectus et memoria et ingenium. Nam ingenium est ut quod non didicisti adinvenias; memoria est ut non obliviscaris quae didiceris; intellectus vero est ut intelligas quae ostendi potuerunt vel doceri. Si ergo homo habere potest tria ista in una sapientia, quanto magis deus in una divinitate tres quidem personas habere credendus est, sed unam substantiam. Nam et caput unum quatuor sensibus constat: habes enim in uno capite visum, auditum, odoratum et gustum; in vinea tria sunt lignum, folium et fructus. Si ergo corruptibilia et terrena in unum sunt, ut vere tria sint, ita tria sunt ut vere unum sint. Nec antiquior pater nec novitius filius: si enim hoc credis, iniuria erit. Veteranus enim pater antiquior et iunior, cresciturus ut iuvenis aetate et factus iuvenis ut senescat. Cavendum est ergo, ut non ita existimes divina sicut humana sunt. Ipse enim minor fit patre suo qui est ex maiore progenitus. Si ergo pater domini nostri Jesu Christi fuit alicuius alterius patris filius, quod credi blasphemum est, recte filius ex eo genitus iunior est et inferior et quantum huic restabat ubi cresceret, tantum illi ubi senesceret existebat. Cavete ergo qui creditis in unum deum cavete blasphemiam'. An diese ausführliche Exposition des Glaubensbekenntnisses, deren historischen Hintergrund offenbar die Bekehrung der Arianer im fränkischen Reiche bildet, schliesst sich eine nicht minder interessante Zusammenstellung der zwölf hauptsächlichen Gebote, welche die Neubekehrten zu halten haben. *'Primum ergo fructum habebitis si bene creditis. Secundum ut credentes baptizemini. Tertium ut a fornicatione abstineatis. Quartum ut avaritia temperetis. Quintum ut a gulae moderetis impensis. Sextum ut poenitentiam teneatis. Septimum ut patientiam in his operibus specialiter conservetis. Octavum, ut hospitalitatem sectemini. Nonum ut quaeratis quae sit voluntas dei et eam faciatis. Decimum ut inquiratis quid sit quod non vult fieri deus et penitus non faciatis. Undecimum ut caritatem non solum omnibus amicis verum etiam et inimicis non negetis. Duodecimo loco est posita sollicitudo diurna et nocturna ad custodiendas harum omnium virtutum divitias, ut qui plus habet aeternas divitias, plus eas valeat custodire ne perdat. In his itaque duodecim virtutibus integra libra aequitatis consistit, quae perfectionem eorum continet qui veri dei cupiunt esse cultores'.* Auf Grund dieser Predigt werden am folgenden Sonntage neuntausend Mann ungerechnet die Weiber und Kinder bekehrt. Thomas aber reist in Folge einer Offenbarung weiter nach Oberindien (*'ad Indiam superiorem'*) und thut dort neue Wunder: er treibt Dämonen aus, macht Blinde sehend, Aussätzige rein und vertreibt alle Schmerzen, Hitze und Kälte; ja er weckt selbst Todte auf. In Folge dieser Thaten strömt auch hier das Volk von allen Seiten zusammen. Hieran reiht sich sofort die Bekehrungsgeschichte der Mygdonia (s. u.); alles Dazwischenliegende fehlt.

kommt ein grosser Drache aus seiner Höhle hervor und gesteht, den Jüngling getödtet zu haben, weil er mit einem schönen Weibe, noch dazu Sonntags, geschlechtlichen Umgang gepflogen habe. Auf Befehl des Apostels muss der Drache vor vielen Zeugen seine teuflische Abkunft berichten und darnach das Gift aus der Todeswunde des Jünglings wieder aufsaugen. Dies geschieht, der Jüngling kehrt ins Leben zurück, der Drache aber schwillt an, zerbirst und schüttet im Verenden sein Gift und seine Galle aus. An der Stelle wo es geschehn, öffnet sich die Erde und verschlingt das Ungethüm. Die Kluft wird sodann auf Anordnung des Apostels ausgefüllt und an der Stelle eine Herberge für Fremdlinge erbaut. Der erweckte Jüngling bekennt seine Sünde, und erzählt einen Mann gesehn zu haben, der dieselbe Gestalt hatte wie der Apostel, und gehört zu haben, wie jener diesem geboten, ihn (den vom Feinde niedergeworfenen Jüngling) zu erwecken und allezeit sein Aufseher zu werden. Jetzt sei er aller Sorge ledig, denn er sei von der finstern Gewalt dessen befreit, der seinen Sinn verblendet und ihn zum Sündigen genöthigt habe, dagegen habe er den gefunden, der ihm Schönes offenbart, den Sohn der Wahrheit, der seine Creatur erleuchte, ihre Wunden heile und ihre Feinde niederwerfe. Zum Schlusse bittet er den Apostel, ihn seinen Befreier abermals sehen zu lassen [1]). Der Apostel verheisst ihm dies, wenn er dessen gehorsamer Schüler werden wolle, nach dessen Anblicke ihn so verlange, nimmt ihn bei der Hand und geht mit ihm in die Stadt. Unterwegs mahnt er ihn, seine Sehnsucht nicht auf irdische Güter, sondern auf die Güter der oberen Welt zu richten. Den Volkshaufen aber, der einen erhöhten Standort zu gewinnen sucht, um den Apostel zu sehn, mahnt er, sich dies zum Sinnbilde dafür zu nehmen, dass sie auch den in der Höhe Thronenden nicht zu schauen vermöchten, wenn sie sich nicht über die Sorge um irdische Güter und Genüsse erheben würden. Der Aufforderung gläubig zu werden, ist das Volk bereit nachzukommen, wenn Christus ihnen ihre früheren Sünden vergeben wolle, was der Apostel ihnen auch verheisst [2]) (πρᾶξις γ', sect. 30—38).

Während der Apostel noch auf der Strasse stand und zum Volke redete, kam ein Eselsfüllen und blieb vor ihm stehn. Auf Befehl des Thomas öffnet das Thier seinen Mund, begrüsst ihn mit menschlicher

1) Im syrischen Texte ist die Rede des Jünglings weit ausführlicher. Indessen macht das im Griechischen fehlende Stück den Eindruck späterer Ausführung.

2) In den latein. 'miracula' fehlt die ganze Erzählung. Ueber die 'passio' die auch für die folgenden Stücke nicht in Betracht kommt, s. o.

Stimme als Apostel des Höchsten, der gekommen sei, die gottentfremdeten Bewohner Indiens zum Leben zu führen und fordert ihn auf, seinen Rücken zu besteigen und in die Stadt einzureiten. Der Apostel preist Jesum, als er aber von dem Esel hört, derselbe stamme von dem Esel Bileams und von dem Thiere, auf welchem der Herr geritten, will er ihn zuerst nicht besteigen, bis das Thier ihn flehentlich darum als um einen Segen bittet. Vom Volke zu Fuss begleitet, reitet er bis zum Thor; als er aber abgestiegen ist, fällt der Esel todt zu Boden. Das Verlangen des Volkes, das Thier wieder lebendig zu machen, lehnt der Apostel ab, weil sein Tod Gottes Wille und für den Esel eine Wohlthat sei. Darauf wird der Körper des Thieres auf Befehl des Thomas verscharrt (πρᾶξις δ', in cod. 1510 und im Syrischen, p. 29—31 Bonnet; p. 179—182 Wright) [1]).

Als Judas Thomas die Stadt betritt und bei den Aeltern des erweckten Jünglings Wohnung nehmen will, kommt ihm ein Weib von grosser Schönheit entgegen und fleht seine Hilfe wider einen bösen Dämon an, der sie nun schon 5 Jahre lang misbraucht. Als sie einst aus dem Bade gestiegen, habe ein Mann von furchtsamem Wesen mit undeutlicher und leiser Stimme ihr einen unzüchtigen Antrag gestellt, sei aber von ihr abgewiesen worden. Ihr selbst sei er wie ein Jüngling, ihrer Dienerin wie ein älterer Mann erschienen. In der folgenden Nacht sei er zu ihr gekommen und habe bei ihr geschlafen. Wenn sie ihn am Tage erblickte, sei sie ihm entflohen, aber des Nachts sei er immer wieder gekommen, und nun schon fünf Jahre lang werde sie von ihm beschwert. Während der Apostel sich noch in Weherufen über die teuflische Bosheit ergeht, erscheint der Dämon, nur ihm und dem Weibe sichtbar, und stellt den Thomas mit lauter, allen hörbarer Stimme darüber zu Rede, dass er ihn vor der Zeit zu Grunde richten wolle, da ja selbst der Gottessohn, dem er zum Verwechseln ähnlich sehe, nachdem er durch Täuschung den Sieg über das Dämonenreich erlangt, ihnen doch Macht über das ihnen Zugehörige verliehn habe. Dann bittet er zuerst den Apostel mit weinerlicher Stimme, ihm seine geliebte Genossin zu lassen, droht dann dereinst zu ihr zurückzukehren, und verschwindet in Feuer und Rauch. Der Apostel wendet sich darauf im Gebete zu Christus mit der Bitte, auf die gläubiggewordene Menge

1) Der syrische Text nennt den Apostel gewöhnlich Judas, selten Thomas. Ebenso das Fragment im cod. Barocc. (bei Tischendorf apoc. apocr. p. 158 sqq.). wo Tischendorf fälschlich Ἰούδας in Θωμᾶς corrigiren will, und cod. Paris. 1551, Dagegen schreibt auch cod. Paris. 1510 fast immer Θωμᾶς.

seinen Frieden zu senden und sie von ihren Sünden zu reinigen. Darauf ertheilt er unter Handauflegung den Segen, das gerettete Weib erhält auf ihr Bitten mit vielen andern das Sigel, darauf wird der Abendmahlstisch von dem Diakonus des Apostels aufgestellt, ein Leinentuch darübergedeckt und das Brot des Segens daraufgelegt. Nach dem stark gnostisch gefärbten Consecrationsgebete bezeichnet Thomas das Brot mit dem Kreuzeszeichen, bricht es, gibt davon zuerst dem Weibe mit den Worten „dies gereiche dir zur Sündenvergebung und zum Lösegeld ewiger Verfehlungen“ und vertheilt dann an Alle, welche das Sigel empfangen haben [1]) (πρᾶξις ε', sect. 39—47).

Unter den Anwesenden befand sich ein Jüngling. Als derselbe zu dem Apostel herantrat und das gesegnete Brot mit dem Munde empfing, verdorrten ihm plötzlich beide Hände. Durch die Eucharistie des Herrn überführt, fällt er dem Thomas zu Füssen und gesteht seine Schuld. Er hatte ein Liebesverhältnis zu einem Mädchen, welches draussen vor der Stadt in einem Gasthause wohnte. Durch die Predigt des Apostels von der Verwerflichkeit des geschlechtlichen Umgangs überzeugt und des Sigels theilhaftig geworden, suchte er seine Geliebte zu bewegen, mit ihm fortan ein enthaltsames Leben zu führen. Da diese aber nicht wollte, tödtete er sie mit dem Schwert, weil er es nicht ansehn mochte, dass ein Andrer sie habe [2]). Nach dieser Erzählung bricht der Apostel in Wehrufe aus über den wahnsinnigen Geschlechtsverkehr, dieses Werk der Schlangen, lässt dann Wasser bringen, ruft die Wunderkraft des von Obenher stammenden Segensquells an, in diesem Wasser zu wohnen, und befiehlt dann dem Jünglinge, darin seine Hände zu waschen, worauf dieselben alsbald wieder gesund werden. Nachdem darauf der Jüngling, welcher gemeint hatte, recht zu handeln, seinen Glauben an die Wunderkraft Jesu bekannt hat, führt er den Apostel nach dem Gasthause, wo das Mädchen lag. Man trägt den Leichnam auf den Befehl des Thomas mitten in die Halle. Er erfasst die Todte bei der Hand, betet zu Jesus und fordert darauf den Jüngling, nachdem er ihn „versigelt“ hat auf, sie kraft seines Glaubens an den Herrn Jesus Christus zu erwecken. Der Jüngling bittet den Apostel für ihn zu beten, dieser legt seine Hand in die Hand der Todten, ruft den Herrn Jesus an und

1) Die ‘miracula’ haben nur eine ganz kurze Notiz der Erzählung bewahrt (Fabricius p. 701, 8—25). Im Syrischen ist überall die katholische Anschauung hergestellt, namentlich auch im Consecrationsgebet.

2) Die lateinischen miracula haben aus dem Mädchen das Eheweib des Jünglings gemacht, welches dieser beim Ehebruche ertappt habe.

alsbald steht die Todte auf und fällt ihm zu Füssen. Wo ist, fragt sie ihn, jener Andre, der mit dir war und mich nicht an jenem schrecklichen Orte bleiben liess, sondern dir übergab, damit du mich vollenden mögest? Auf des Apostels Befragen erzählt sie weiter ihre Erlebnisse. Ein schwarzer Mann von hässlicher Gestalt, in schmutzigem Gewande, habe sie an einen Ort mit vielen Klüften geführt, aus denen ein entsetzlicher Gestank emporstieg. In jede Kluft musste sie hinabblicken und sah daselbst flammendes Feuer und rollende Feuerräder; auf jene Räder waren Seelen geflochten, lautes Wehgeschrei ertönte, keine Rettung war da. In einer dieser Klüfte wurden die Seelen derer, welche verbotener Geschlechtslust ergeben waren, gepeinigt; in einer andern wurden die Seelen ehebrecherischer Weiber von schlammigen Wellen umhergewälzt; in einer dritten waren Seelen der Lästerer, Diebe und leichtsinnigen Sünder theils an der Zunge, theils an den Haaren, theils an Händen oder Füssen häuptlings aufgehängt und wurden von Schwefeldampf geräuchert. Wiederum führte er sie zu einer finstern übelriechenden Höhle, in welcher die Seelen niedergedrückt wurden, dem Gefängnisse der Seelen, die bereits eine bestimmte Strafzeit in jenen Klüften abgebüsst hatten oder dieselbe noch erwarteten. Die Wächter der Gefangenen begehrten die Seele des Mädchens, aber der schwarze Mann der sie geleitete gab sie nicht her und führte sie an einen andern Ort der Qual, bis der Doppelgänger des Apostels sie diesem übergeben habe, weil sie eins der verirrten Schafe sei. Jetzt flehe sie nun, dass sie nicht nach jenen Stätten der Qual zurückkehren dürfe. Der Apostel nimmt von der Erzählung Gelegenheit zu einer ernsten Warnungsrede an das Volk; vielmehr sollen die Hörer sich des Glaubens, der Sanftmuth, der Heiligkeit und Hoffnung befleissigen, um Gottes Hausgenossen und seiner Gnadengaben, die nur Wenige empfangen, theilhaftig zu werden. Alles Volk glaubt und bethätigt seinen Gehorsam gegen Gott durch gute Werke, vor allem durch reichliche Spenden an Witwen; der Apostel aber hört nicht auf, ihnen zu predigen. Aus allen Städten bringt man ihm die Kranken und von bösen Geistern Beschwerten, er heilt sie alle und die Gesundgewordenen preisen Jesum und bitten um Aufnahme in seine Heerde. Der Apostel aber dankt Christo für die erwiesenen Gnaden und fleht seinen ferneren Beistand an für die, welche alles Irdische verlassen haben, um der Güter der oberen Welt theilhaftig zu werden (πρᾶξις ϛ', sect. 48—58).

Das Folgende bis gegen den Schluss des Ganzen hin ist vollständig im griechischen cod. Paris. 1510 und im syrischen Texte sowie in den katholischen Excerpten, insbesondre in den lateinischen mira-

17*

cula erhalten; die nächstfolgende πρᾶξις ζ' auch in cod. Paris. gr. 1551.

Während Judas Thomas durch ganz Indien predigt, kommt der Feldherr [1]) des Königs Mazdai [2]) zu ihm, um seine Hilfe für seine Frau und Tochter anzurufen, welche bei der Rückkehr von einem Festmahle auf der Strasse von zwei Dämonen, einem alten und einem jüngern, überwältigt worden seien und seitdem immer wieder von denselben geschändet würden. Nachdem der Feldherr seinen Glauben an die Gottheit Christi bekannt hat, lässt der Apostel durch seinen Diakonen Xenophon oder Xanthippos [3]) sämmtliche Brüder am Orte versammeln, nimmt in feierlicher Rede von ihnen Abschied und befiehlt sie der Fürsorge des Herrn (πρᾶξις ζ', p. 44—48 Bonnet, p. 200—205 Wright).

Thomas setzt sich in den Wagen des Feldherrn, während dieser aus Bescheidenheit neben dem Kutscher Platz nimmt. Nachdem sie eine Meile zurückgelegt haben, fordert Thomas den Feldherrn auf, sich neben ihn zu setzen, und beginnt mit ihm ein längeres Gespräch. Plötzlich hält das Zugvieh still und ist vor Ermüdung nicht weiter zu bringen. Der Feldherr will absteigen, um andre Thiere zu holen, der Apostel aber verheisst ihm ein Wunder wenn er glaube. Unweit der Landstrasse weidet eine Heerde wilder Esel; auf Geheiss des Apostels muss der Feldherr absteigen und den Thieren zurufen: Judas der Apostel Jesu Christi sagt euch: „lasst vier von euch kommen, denn ich bedarf ihrer“. Da kam die ganze Heerde zum Wagen und knieete nieder. Nachdem der Apostel gebetet hat, suchen die wilden Esel die vier kräftigsten aus ihrer Mitte aus, spannen sie an und die ganze Heerde begleitet den Wagen, bis der Apostel den übrigen gebietet, zu ihrer Weide zurückzukehren. Die vier Esel aber fahren den Wagen bis zur Stadt und bleiben vor dem Hofthor des Feldherrn stehn. Eine grosse Menschenmenge versammelt sich um das Wunder zu schaun. Der Apostel aber betet, und befiehlt dann einem der wilden Esel, hineinzugehn und die Dämonen im Namen des Apostels hinauszurufen. Das Thier thut wie ihm geheissen, und alsbald kommt die Frau mit ihrer Tochter, beide todtenbleich aus dem Hause. Auf Befehl des Apostels fahren die

---

1) Ueber den Namen des Feldherrn, der in allen Texten erst später erwähnt wird, s. u.

2) Der Name lautet in griech. Handschriften Μισδαῖος oder Μισδέος, syrisch *Mazdai*, latein. *Mesdaeus* (so der Text bei Nausea), *Mesdeus* (der Text bei Lazius) oder *Misdeus* (so meist die passio). Die griech. Menäen haben Σμιδαῖος, woraus das Σμινδαῖος bei Nikeph. noch weiter verderbt ist.

3) Der erstere Name in codd. Paris. 1510, 1551, der letztere beim Syrer.

Dämonen aus und verschwinden, die Frauen aber liegen wie todt auf dem Boden. Während das versammelte Volk voll Staunen dasteht, fängt der wilde Esel wieder an, mit menschlicher Stimme zu reden. Er fordert den Apostel auf, nicht länger unthätig zu säumen, wendet sich dann zu der versammelten Menge, und mahnt sie an Jesus Christus, dessen Apostel Judas sei zu glauben, vor falschen Propheten aber sich zu hüten [1]). Der Apostel richtet an Christus ein Preisgebet, wendet sich dann zu den Frauen und bittet, dass Jesus dieselben erwecken möge. Alsbald stehn sie auf und sind gesund. Die Diener des Feldherrn führen sie auf Befehl des Apostels ins Haus, um ihnen zu essen zu geben, denn sie hatten viele Tage lang keine Nahrung zu sich genommen. Die wilden Esel aber werden von ihm zum Thore herausgebracht und entlassen, worauf sie in Frieden zu ihrem Weideplatze zurückkehren (πρᾶξις η' p. 48—55 Bonnet, p. 206—218 Wright [2]), vgl. die 'miracula' Fabricius 703, 10—705, 28) [3]).

Als Judas Thomas von einer grossen Volksmenge umgeben, zum Hause des Feldherrn zurückkehrte, wurde Mygdonia, die Gattin des Charisios, eines Verwandten des Königs, in einer Sänfte herbeigetragen. Da die Sklaven durch die Menge nicht durchdringen konnten, liess sie durch Offizianten ihres Gemahles [4]) gewaltsam Bahn brechen [5]). Dieser Umstand gibt dem Apostel Anlass, seinen Unwillen auszusprechen, von

---

1) Der Text ist hier und zwar ebenso im griech. Texte des cod. Paris. 1510, wie im Syrischen stark überarbeitet. Ganz im katholischen Sinne erscheinen als falsche Propheten gnostische Lehrer, welche das Heirathen verbieten.

2) Im Syrischen gehört der ganze Abschnitt noch zum siebenten Act.

3) Die lateinischen 'miracula' geben wieder nur ein ganz kurzes Excerpt, in welchem jede Beziehung auf die wilden Esel beseitigt ist.

4) So wol richtig der Syrer. Paris. 1510 lässt sie die Dienerschaft der Gemahlin des Feldherrn herbeirufen, um ihr Raum zu schaffen.

5) Hier tritt auch die lateinische passio wieder ein. Dieselbe erzählt sehr kurz, aber theilweise von dem Griechischen abweichend. Nachdem ganz im Allgemeinen von der Wunderwirksamkeit des Apostels in „Oberindien" die Rede gewesen ist, fährt die Erzählung fort: '*Contigit autem ut amica Migdoniae Sintice nomine quae fuerat per annos sex coeca curaretur. Et veniens ad Migdoniam videns et ita sanos oculos habens ut nec signum praeteritae infirmitatis clarissimus eorum haberet aspectus. Exclamavit Migdonia dicens: Hic aut deus est aut angelus dei est, qui tibi lumina sine aliquo medicamento restituit. Dicit ei Sintice: Numquid me solam illuminavit? o quanti viri quantae feminae quanti infantes varia infirmitate detenti salvati sunt ab eo per invocationem nominis sancti Jesu Christi. Dicit ei Migdonia: Putas potero videre eum? Dicit ei Sintice: Cras constitutum est ut sermonem faciat*

der Gleichheit aller Menschen vor Gott zu reden, und das Volk zur Keuschheit, Mässigkeit und Demuth zu ermahnen. Mygdonia fällt dem

---

ad populum; si vis interesse, muta vestem tuam et velato capite inter mulieres non intellegeris: erat enim Migdonia uxor Caritii cognati regis Misdei. Cumque hoc fecisset et inter ancillas suas et amicas mutato habitu applicuit se ubi Sanctus Thomas dei filium praedicabat'. Von der wunderbaren Heilung der Sintice oder Sinthica d. h. Syntyche, weiss keiner der andern Berichte etwas. Auch die folgende Predigt des Apostels, als deren Erfolg die Bekehrung einer grossen Menge und deren Taufe nach siebentägiger Fastenvorbereitung berichtet wird, ist der passio eigenthümlich, bietet aber inhaltlich wenig Bemerkenswerthes. Dann wird kurz erzählt, wie Migdonia ihrem Gatten die eheliche Pflicht verweigert, worauf dieser sich beim König beschwert und die Einkerkerung des Apostels erlangt. Migdonia wird durch Sintice in den Kerker geführt, dessen Thüren die bestochenen Gefängniswärter öffnen, und bittet den Thomas, er möge nicht um ihretwillen Unrecht leiden. Dieser schickt sie wieder nach Hause und verheisst ihr zum Beweise dafür, dass er freiwillig um seines Herrn willen leide, zu ihr zu kommen. Migdonia schliesst sich in ihrem Schlafgemache ein und betet, Gott möge sie zu einer würdigen Theilhaberin an der Lehre des Apostels machen. Um Mitternacht erscheint ihr Thomas, mahnt sie zur Standhaftigkeit und verkündet ihr sein nahes Martyrium. Auf die Bitte der Migdonia, ihr die Augen des Geistes zu öffnen, dass sie den Weg der Wahrheit zu finden vermöge, legt er ihr ein siebentägiges Fasten auf; am achten Tage wolle er sie und alle durch sie Bekehrten taufen. Caritius, dessen Schwester Treptia die Gemahlin des Königs war, ersucht seinen königlichen Schwager, die Treptia zu Migdonia abzusenden und diese durch jene zur Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten zu bewegen. Dies geschieht. Aber Migdonia's Bericht von den Wunderthaten des Apostels stimmt die Treptia um. Unter diesen Wundern wird ausser der Heilung der Sintice auch eine Todtenerweckung berichtet: der einzige Sohn des Feldherrn Sinforus (Symforus) sei in dieser Nacht gestorben, aber von dem Apostel, den Sinforus aus dem Gefängnisse geholt, wieder erweckt worden. Seitdem befinde sich Thomas im Hause des Sinforus und lehre dort. Beide Frauen begeben sich dahin. Vor der Thür finden sie einen mit der Elefantiasis behafteten Kranken, den Niemand wegen seines schrecklichen Aussehns — an seinem Körper waren nichts als Wunden zu sehn — einlassen wollte. Als sich endlich eine Gelegenheit findet, den mit Heilungen beschäftigten Apostel anzureden, theilt ihm Migdonia die Sache mit dem Aussätzigen mit. Der Mann wird hereingeführt, Thomas bricht in Thränen aus, beugt die Kniee und betet. Dann legt er ihm die Hand auf und bittet Gott, ihn vor aller Augen zu heilen. Da erscheint ein glänzender Knabe, führt den Aussätzigen in einen abgelegenen Winkel, entkleidet ihn und zieht ihm den Aussatz wie eine Haut ab. Darauf führt er den Geheilten zu dem Apostel zurück, der ihn mit dem Kreuzeszeichen versigelt, tauft und ihn mit neuen reinen Gewändern bekleiden lässt. Alles Volk preist Gott, Treptia wirft sich dem Apostel zu Füssen und bittet ihn, sie des ewigen Lebens theilhaftig zu machen. Thomas legt ihr, als sie ihren Glauben bekannt hat, die Hand auf und tauft sie samt allen übrigen Anwesenden, Frauen,

Apostel zu Füssen, bittet ihn um seine Fürbitte bei dem neuen Gott und erhält die Weisung, auf irdischen Glanz und irdische Macht, vor Allem aber auf den ehelichen Umgang Verzicht zu leisten. Am Abend als ihr Gemahl mit ihr speisen und darnach bei ihr schlafen will, schützt sie grosse Müdigkeit vor. In der Nacht erwacht er plötzlich von einem sonderbaren Traum. Er glaubte mit dem König Mazdai zu speisen, als plötzlich ein Adler ein Paar Rebhühner von der Tafel entführte. Als der Adler wieder geflogen kam und eine Taube und eine Turteltaube davontrug, schoss der König nach ihm; der Pfeil drang mitten hindurch, aber der Adler flog unverletzt davon. Mygdonia, welcher Charisios seinen Traum erzählt, findet denselben gut. Am folgenden Morgen zieht er beim Aufstehen den linken Schuh an den rechten Fuss. Er betrachtet dies als übles Vorzeichen; Mygdonia aber deutet es dahin, dass er von schlechtem Thun zum Bessern werde bekehrt werden.

Als Charisios zum Könige gegangen war, eilte Mygdonia wieder zum Apostel und wurde von ihm in dem Entschlusse, sich des Beischlafs zu enthalten, bestärkt. Abends als der Gatte nach Hause kommt, ist sie noch nicht zurück. Als sie endlich kommt, befragt er sie nach ihrem Verbleiben und erhält die Antwort sie sei beim „Arzte“ gewesen. Charisios, welcher durch einen Sklaven die Wahrheit erfahren hat, er-

---

Mädchen und Knaben. Nachdem der Apostel sie noch gemahnt hat, die Kirche zu lieben, die Priester zu ehren und fleissig das Wort Gottes zu hören, schickt er sie nach Hause. Als Treptia zu ihrem königlichen Gemahle zurückkehrt, fragt dieser sie verwundert, warum sie sich so lange – vom Morgen bis zum Abend — bei Migdonia aufgehalten habe. Treptia erwidert, Migdonia, von der sie gemeint habe sie sei eine Thörin geworden, sei vielmehr zur wahren Weisheit gelangt, und berichtet ihrem Gemahl von dem Apostel Gottes, der auch ihm wenn er ihn hören wolle zum ewigen Leben verhelfen werde. Erschrocken lässt Misdeus seinen Schwager Caritius rufen und macht ihm die heftigsten Vorwürfe: um jenem sein Weib wiederzugewinnen habe er sein eignes Weib verloren: denn Treptia sei gegen ihn noch schlimmer gesinnt als Migdonia gegen Caritius. Von den folgenden Worten an *'statimque iussit mitti ad Thomam'* beginnt die wörtliche Uebereinstimmung beider lateinischen Texte. Mit dem griechischen und syrischen Texte hat aber auch das Folgende (= Fabricius 713, 12) wenig gemein. Misdeus lässt den Thomas mit auf dem Rücken gebundenen Händen vorführen, stellt ihn darüber zur Rede, dass er die Frauen ihren Männern abspenstig mache und verlangt von ihm, mit Hilfe derselben magischen Künste sie nun auch wieder zu ihrer Pflicht zurückzuführen. Als der Apostel sich dessen weigert, beschliesst ihn Misdeus auf Anstacheln des Caritius zu tödten. Nun folgt (= Fabricius 714, 27) zuerst das Wunder mit den glühenden Eisenplatten, darnach die beiden Lateinern eigenthümlichen Geschichten vom Badeofen und vom Sonnentempel.

klärt ihr, der „Arzt“ sei der fremde Verschwörer und Zauberer, worauf sie denselben als einen Arzt der Seelen bezeichnet. Als er mit ihr zu Abend essen will, wiederholt sich die gestrige Scene und alle Bitten und Vorstellungen des Charisios fruchten nichts. Zuletzt als er ihrem Bette sich naht, verweigert sie abermals die eheliche Pflicht und als er versucht, sich zu ihr zu legen, bindet sie ihm die Hände [1]) und entflieht nackt aus der Kammer zu ihrer Amme, bei der sie die Nacht verbringt. Charisios, der die ganze Nacht kummervoll durchwacht hat, geht am Morgen in Trauerkleidern mit betrübter Miene zum König Mazdai, ruft dessen Beistand gegen den fremden Zauberer an und erzählt ihm, dass derselbe von dem Feldherrn Siphor [2]) beherbergt wird. Der König beruhigt ihn, und befiehlt den Siphor vorzuführen. Als die Diener kommen, sitzt dieser zur rechten Hand des Apostels, Mygdonia zu Füssen desselben, rings um eine grosse Menge, die auf seine Rede lauscht. Dem erschrockenen Feldherrn spricht Thomas Muth ein, worauf jener dem Befehle des Königs folgt. Mazdai verhört ihn, Siphor erzählt die Wunderthaten des Apostels und fügt hinzu, dass jener für dies Alles weiter nichts als Glauben und Keuschheit begehre. Der König aber sendet eine Abtheilung Soldaten ab, um den Thomas gefangen zu nehmen. Letzterer hat mittlerweile die Mygdonia in ihrem Verhalten bestärkt. Als die Soldaten ankommen und die grosse Volksmenge sehen, fürchten sie sich, den Befehl auszuführen. Darauf springt Charisios auf, nimmt noch mehr Soldaten mit und nimmt den Apostel gefangen [3]). Mygdonia aber war bereits nach Hause zurückgekehrt. Vom Könige zur Rede gestellt, gibt Thomas keine Antwort, und wird dafür auf Befehl des Mazdai gegeisselt, gebunden und in den Kerker geworfen. Fröhlich dass er für Christus leiden kann, richtet er ein Dankgebet an den Herrn [4]). Inzwischen ist Charisios nach Hause zurückgekehrt, wo er Mygdonia mit

---

1) So der syrische Text. Der Griechische ist hier verderbt: καὶ τύψασα ἐμαυτὴν [sic] ἔφυγεν ἀπ᾽ αὐτοῦ γυμνή.

2) Der Name des Feldherrn wird überall erst hier genannt. Er lautet im griech. Texte meist Συφώρ oder Σιφώρ (cod. Paris. 1551 Σήμφορος), im syrischen *Sifûr*, im lateinischen *Sapor*, *Seforus*, *Siforus*, in der passio und bei Nausea *Simforus*, *Symphorus*.

3) Nach dem Syrer nimmt er einem der Soldaten das Kopftuch (den Turban) ab und schlingt es um des Apostels Hals. Dasselbe ist wol mit dem ἡμιφόριον des cod. Paris. 1510 gemeint. Nach den lateinischen miracula wirft er ihm einen Strick um den Hals.

4) Im Syrischen folgt hier der Hymnus von der Seele und ein abermaliges Preisgebet an Vater und Sohn. Die miracula wissen von beiden ebensowenig wie der griechische Text.

niedergeschlagenen Blicken und zerrissenen Kleidern sitzen fand. Aber die flehendlichsten Bitten und Klagen des Gatten können sie nicht bewegen, in das was ihr neuer Glaube Sünde nennt zu willigen. Betrübt legt er sich allein zu Bett. Mygdonia aber eilt zum Gefängnisse in der Absicht, die Wächter zu bestechen. Auf dem Wege begegnet ihr der Apostel, sie erkennt ihn nicht, hält ihn für einen Grossen, flieht vor ihm und verbirgt sich „an einem engen Ort" (πρᾶξις θ', p. 55—67 Bonnet; p. 218—256 Wright; vgl. Fabricius 705, 29—709, 15).

Während sie noch um ihre Rettung bedacht ist, tritt Thomas ein; erschreckt sinkt sie zu Boden, er aber spricht ihr Muth ein und erzählt ihr, dass der Herr, welcher stärker sei als alle Gewalten, die Thüren geöffnet und die Wächter in Schlaf gelullt habe. Da begehrt Mygdonia von ihm das Sigel und die Eucharistie. Sie nimmt den Apostel mit nach Hause, weckt ihre Amme Narkia [1]) und veranlasst sie Brot und Wasser und Oel herbeizuschaffen. Diese thut, wie ihr geheissen [2]). Mygdonia entschleiert sich und empfängt zuerst die Salbung und die Wassertaufe, darnach die Eucharistie mit Wasser und Brot [3]). Nach den Worten des Apostels: „Nun hast du das Sigel erhalten und dir das ewige Leben gewonnen" ertönt eine Himmelsstimme „Ja, Amen, Amen". Da begehrt auch Narkia das Sigel und erhält es. Der Apostel aber kehrt in seinen Kerker zurück, dessen Thür er offen, dessen Wächter er schlafend findet. Nachdem er ein Dankgebet gesprochen, erwachen die Wächter und finden alle Thüren offen, aber sämmtliche Gefangene schlafend.

Als Charisios am folgenden Morgen zu Mygdonia und Narkia kommt, findet er beide in Gebet versunken. Abermals bestürmt er seine Gattin mit Bitten, der alten ehelichen Liebe zu ihm eingedenk zu sein, sie aber preist im Gegensatze zu den irdischen Hochzeitfreuden das himmlische Hochzeitfest, die unsterblichen Brautführer und Brautjungfern in dem unvergänglichen Brautgemach „über dem Feuerdurchgang" [4]), über

---

1) Die miracula schreiben *Narchia*, die griechischen Menäen Νάρκα. cod. Paris. 1510 meist Μάρκια, ebenso einmal auch Paris. 1551.

2) Die miracula haben hier ein längeres Gespräch zwischen Mygdonia und Narkia.

3) Uebereinstimmend mit dem syrischen Text lässt auch Paris. 1510 auf die Salbung des Hauptes die Taufe auf Vater, Sohn und Geist folgen. Dagegen wird die Eucharistie nach cod. 1510 mit Brot und Wasser, nach dem Syrer mit Brot und Wein gefeiert. Der Syrer oder der von ihm benutzte ältere Text hat hier geändert und das gnostische Gepräge verwischt.

4) Wright übersetzt „Feuerbrücke". Aber vgl. Nöldeke ZDMG XXV p. 676.

welchem Gnade ausgestreut ist, den ewigen Bräutigam Christus und die unvergängliche Hochzeitsgabe. Da begiebt er sich zum König, welcher den Apostel sofort tödten will, während Charisios immer noch hofft, dass es gelingen werde, ihn durch Zureden und Einschüchtern dazu zu bringen, dass er Mygdonia selbst überrede, sie solle zur ehelichen Pflichterfüllung zurückkehren. Aber vor den König geladen und von diesem zur Rede gestellt, erwidert er, dass auch des Königs Diener vor ihm in reinen Kleidern erscheinen und nach seinen Befehlen handeln müssten, um wieviel mehr also die Diener des himmlischen Königs. Die Zumuthung, Mygdonia selbst dazu zu bestimmen, dass sie zu ihrem früheren Leben zurückkehre, lehnt er trotz der Drohungen des Königs beharrlich ab [1]). Als aber Charisios selbst in der gleichen Absicht mit Bitten und Drohungen an den Apostel sich wendet, stellt dieser sich lächelnd, als wolle er ihm willfahren, geht mit Charisios zu Mygdonia, und fordert sie auf, zu thun, was ihr Gatte von ihr begehre; diese aber erinnert ihn an die von ihm selbst gegebenen Lehren, denen er doch nicht untreu werden dürfe. Als darauf Thomas in das Haus des Feldherrn Siphor zurückkehrt, erklärt ihm dieser seinen, seiner Gattin und seiner Tochter Entschluss, ein enthaltsames Leben zu führen, und bittet um das Sigel. Nach einer Preisrede auf den Segen der Taufe gewährt er ihnen zuerst das Sigel, dann nach dem Segensspruche über das Brot auch die Eucharistie [2]). (πρᾶξις ι′; p. 67—73 Bonnet, p. 256 - 268 Wright; miracula bei Fabricius 709, 13—711, 14).

Inzwischen ist König Mazdai nach Hause gekommen, und hat seiner Gemahlin Tertia [3]) das Missgeschick seines Verwandten Charisios erzählt. Tertia begibt sich am folgenden Morgen zu Mygdonia, um den Sinn derselben zu wenden, wird aber selbst durch deren Reden von der himmlischen Ehe und den himmlischen Gütern bestimmt, den neuen Apostel zu hören [4]). Seine Rede bekehrt sie, fröhlich kehrt sie zu Fuss nach Hause zurück und sucht nun ihrerseits den König ihren Gemahl zum Glauben an den neuen Gott und zu einem enthaltsamen Leben zu be-

1) Die miracula haben hier bedeutend gekürzt und die beiden Verhöre des Apostels vor dem Könige in eins zusammengezogen.

2) Fehlt Alles in den miracula.

3) Der Name Τέρτια übereinstimmend beim Syrer und in allen griech. Codd., desgl. in den Menäen und in dem Synaxar (Fabric. cod. apocr. N. T. T. II p. 734). Die lat. passio hat *Treptia* oder *Triptitia*, die Texte der 'miracula' theils *Tertia*, theils *Treptia*.

4) Nach den miracula wird mit Tertia auch der Königssohn „Zuzanes" zu Mygdonia geschickt, und wie jene von dieser bekehrt.

stimmen. Mazdai schlägt sich ins Gesicht, zerreisst seine Kleider und verwünscht den Charisios, der ihn verhindert hat, den Zauberer auf der Stelle zu tödten. Er eilt in das Haus des Siphor, wo er den Apostel von einer zahlreichen Versammlung umgeben findet, ergreift einen Sessel, schlägt ihn damit auf den Kopf und lässt ihn sofort vor sein Tribunal führen[1]) (πρᾶξις ια', p. 73—76 Bonnet; p. 268—273 Wright, miracula bei Fabricius 711, 15—713, 12).

Während der Pause, welche entsteht bevor er sich auf den Richtstuhl setzt, kommt Vizan[2]), sein Sohn und Erbe, lässt sich mit dem Apostel in ein Gespräch ein und wird ebenso wie seine Mutter bekehrt. Darauf erscheint der König, verhört den Thomas[3]) und als dieser ihm erklärt, er habe keine Gewalt über ihn, befiehlt er zwei Eisenplatten glühend zu machen und den Apostel barfuss darauf zu stellen. Der aber verlacht ihn, und als man die glühenden Platten bringt, bricht soviel Wasser aus der Erde hervor, dass die Platten versinken, und die Knechte den Apostel loslassen und entfliehen. (Anfang von πρᾶξις ιβ', p. 73, 17—74, 23 Bonnet; p. 273—276 Wright; vgl. Fabricius 713, 12 bis 715, 2[4]).

1) Nach den miracula erfährt der König durch dritte, dass seine Gattin und sein Sohn mit dem Apostel verkehren. Als er ihren Sinn nicht wenden kann, lässt er die „Treptia" an einem finstern Orte, den „Zuzanes" im Kerker des Apostels einsperren. Ebenso sperrt Charisios die Mygdonia und die Narkia in einer finstern Zelle ein.

2) So der Syrer. In cod. Paris. 881 Ἰουζάνης, in codd. Paris. 1510. 1551 und den Menäen Οὐαζάνης, im Synaxar Ὀαζάνης, in den lateinischen miracula *Zuzanes*.

3) Während die miracula das Vorhergegangene übergehen, sind sie hier weit ausführlicher; die Worte des Apostels berühren sich aber theilweise mit den im griech. und syr. Texte im zweiten Verhöre gesprochenen.

4) Die lateinischen Texte der ‘miracula’ und der ‘passio’ fügen hier noch einige weitere Wundererzählungen ein. Auf den Rath des Charisius befiehlt der König das Bad zu heizen und den Apostel in den heissen Ofen zu werfen. Aber der Ofen wird nur lau, und am folgenden Tage geht Thomas unversehrt heraus. Darauf räth Charisius weiter, ihn zu nöthigen, dass er dem Sonnengott opfere und dadurch den Zorn seines eignen Gottes auf sich lade. Thomas fragt den König, warum er seinen Gott verlasse, um dessen Bild anzubeten. Das Bild des Sonnengottes bestand aus einer goldnen Statue auf goldenem Wagen, der von vier mit verhängten Zügeln gleichsam zum Himmel aufstrebenden Pferden gezogen wurde. Thomas kündigt dem König an, sein Gott zürne vielmehr dem Gotte des Königs und werde ihn niederwerfen. Charisius meint, Thomas versuche nur Winkelzüge, dieser aber erklärt sich bereit, dem Götzen zu opfern, falls sein Gott denselben nicht niederwerfe. Man kommt zum Tempel, wo Jungfrauen mit Leyern, Flöten und Tambourins dem Gotte lobsangen, andre aber Schalen und Rauchpfannen trugen. Als der Apostel eingetreten

Auf Bitten des Königs, der zu ertrinken fürchtet, betet Thomas zu Jesus, worauf die Wasser sich wieder verlaufen. Der Apostel wird nun (ähnlich wie in den miracula) ins Gefängnis zurückgeführt. Das ganze Volk geleitet ihn, Vizan geht zu seiner Rechten, Siphor zu seiner Linken. Die beiden letztgenannten treten samt dem Weibe und der Tochter Siphors mit ihm ins Gefängnis ein. Dort betet der Apostel zum Herrn und spricht im Gebete seine Gewissheit aus, dass das Ende seines Erdenlebens und seine Aufnahme in das Königreich Christi nahe ist [1]). Vizan bittet darauf den Apostel, mit ihm in sein Haus zu gehen und ihm das Sigel zu ertheilen und will die Wächter bestechen, damit sie die Kerkerthüren öffnen. Er erzählt dann weiter, wie er in seiner Jugend keusch gelebt, bis ihm sein Vater die Manazara [2]) zum Weibe gegeben habe. Er sei jetzt 21 Jahre alt und sieben Jahre verheirathet, ohne seine Gattin berührt zu haben. Dieselbe sei jetzt schwer krank, sonst würde er sie ebenfalls mitgebracht haben, damit auch sie das ewige Leben erlange [3]). Während sie noch reden, erscheinen Tertia, Mygdonia und Narkia, welche auf Befehl des Königs in ein finsteres Gemach eingesperrt worden sind, draussen vor der Kerkerthüre und

---

ist, befiehlt er dem Dämon, welcher in diesem Bilde wohnte, im Namen Christi auszufahren und vor ihn zu treten. Dies geschieht alsbald, aber nur der Apostel erblickt ihn. Der Apostel gebietet darauf dem Dämon in hebräischer Sprache, sobald er niederknien werde, das Götzenbild zu zerstören, aber keinen Menschen zu verletzen. Der König droht dem Apostel die Adern öffnen zu lassen, wenn er nicht anbete und dem Sonnengotte opfere. Der Apostel erklärt, er bete an, aber nicht das Idol, sondern seinen Herrn Jesum Christum und alsbald vollzieht der Dämon sein Gebot, das Götzenbild sinkt zusammen und schmilzt wie Wachs. Erschreckt erheben die Priester ein Geheul, der König und Charisius fliehen, der Oberpriester schlägt den Apostel (Abdias ed. Fabricius 715, 3—718, 8; Ordericus bei Migne l. c. col. 163). Nach der passio wird Thomas (ebenso wie bei Barhebraeus Chron. eccl. l. c. T. III col. 9 sq.) von dem Oberpriester mit dem Schwerte getödtet, nach den miracula jedoch bleibt er am Leben und wird wieder ins Gefängnis gebracht. Die Erzählung der passio bricht hier ab; der Schluss derselben handelt von der Translation der Gebeine des Apostels nach Edessa und von der edessenischen Abgarsage. — Der griechische und der syrische Text kennen keine von beiden Wundergeschichten.

1) Das im Syrischen hier folgende lange Gebet (p. 277, 24—283, 18 Wright) fehlt im griech. Texte, welcher aber den grösseren Theil desselben passender später nachbringt.

2) Cod. Paris. 1510 Ἀνίσαρα, zuweilen Μνήσαρα, einmal Σίσαρα, cod. Paris. 1551 Μνήσαρα, Syr. *Manashar*, die miracula *Manazara*.

3) Die 'miracula' sind hier weit kürzer. In der 'passio' fehlt alles Weitere, da ja der Apostel dort schon getödtet ist.

bestechen die Wächter, dass sie ihnen öffnen. Als der Apostel fragt, wer ihnen die vor ihren Augen verschlossene Thür eröffnet habe, antwortet Tertia, Thomas habe ihnen ja selbst geöffnet und sie in seinen Kerker gerufen. Als sie an die Thür gekommen seien, wäre er verschwunden gewesen, sie hätten gehört, wie sie vor ihnen verschlossen worden sei, aber durch Bestechung der Wächter hätten sie Einlass gefunden. Dann erzählt sie weiter, wie König Mazdai und Charisios sie alle drei in einen finsteren Raum neben dem königlichen Speisezimmer verschlossen habe. Aber ein wunderbares Licht habe den Raum erleuchtet, und Thomas selbst habe ihnen geöffnet [1]). Da erkennt der Apostel, dass Jesus selbst dies Wunder gethan hat und preist den Herrn. Die Wächter löschen die Lichter aus und legen sich schlafen; aber auf das Gebet des Apostels wird der Kerker hell wie am Tage; alle Eingekerkerten schlafen, nur die Gläubigen bleiben wach. Darauf befiehlt der Apostel dem Vizan, alles zur Versigelung und zur Eucharistie Erforderliche in seiner Wohnung bereit zu stellen. Derselbe kommt dem Befehle nach, findet die Kerkerthüren offen, und Alle gehen mit ihm. Auf halbem Wege begegnet er seiner Gattin Manazara, die ihm erzählt, „dieser" Jüngling (ὁ νεώτερος οὗτος) habe ihr seine rechte Hand aufgelegt und sei geheilt. Darauf sei ihr im Traume die Weissagung geworden, sich in den Kerker des Apostels zu begeben um von ihm völlig geheilt zu werden. Auf die Frage Vizan's, wo dieser Jüngling, der bei ihr war sei, antwortet sie verwundert „Siehst du ihn nicht? Er hält meine rechte Hand und unterstützt mich". Inzwischen kommen auch die Uebrigen herbei. Als Manazara den Apostel erblickt, fällt sie ihm zu Füssen und begrüsst ihn als den, den sie im Traume geschaut, der sie von ihrer Krankheit geheilt und ihr den Jüngling als Begleiter gegeben habe. Wie sie sich umsieht, ist der Jüngling verschwunden; Manazara ist betrübt, da sie ohne seine Hilfe nicht gehen könne. Aber der Apostel erwidert, „Jesus will dein Helfer sein", und alsbald kann sie ohne Beistand gehen. So kommen sie ins Haus des Vizan. Die Nacht ist für sie wunderbar erhellt. Der Apostel aber wendet sich im Gebete zu Christus, dass er Vizan, Tertia und Manazara in seine Heerde aufnehmen möge [2]). Darauf fordert er die Mygdonia auf, die Frauen zu entkleiden, zu gürten und ihm dann zuzuführen, ruft dann die Kraft des Herrn auf das Salböl herab, salbt selbst den Vizan und lässt dar-

1) Nach den miracula erzählt die Königin, der Apostel selbst sei die ganze Zeit bei ihr gewesen, nur auf eine Stunde habe er sie verlassen.

2) Von hier an bis zum Schluss tritt cod. Paris. 1551 wieder ein.

auf die Frauen durch Mygdonia salben, worauf alle die Wassertaufe empfangen. Darnach wird die Eucharistie gefeiert [1]). Der Apostel spricht das Gebet, bricht das Brot und vertheilt es mit den Worten: „Möge euch diese Eucharistie zum Leben, zur Ruhe, Freude und Gesundheit gereichen, und zum Heile eurer Seelen und Leiber“ [2]). Alle rufen Amen, da ertönt eine Stimme „Ja und Amen!“ Alle fallen auf ihr Angesicht, da ertönt es abermals: „Fürchtet euch nicht, sondern glaubt nur“. Hierauf geht der Apostel in sein Gefängnis zurück (Schluss der πρᾶξις ιβ′, p. 74, 24—83, 3 Bonnet; p. 273—290 Wright, vgl. Fabricius p. 718, 8—726, 10).

Es folgt nun das μαρτύριον des Thomas. Dasselbe ist im Griechischen in zwei verschiedenen Recensionen, die eine (bei Bonnet p. 83 sq.) repräsentirt durch codd. Paris. gr. 1510. 1551 und fragmentarisch durch codd. Paris. 1485. 1613. Monac., die andere (bei Tischend. p. 235 sqq.) durch cod. Paris. 881 und das Fragment des cod. Bodl. bei Tischend. apoc. apocr. p. 158 sqq.), ausserdem beim Syrer und in den lateinischen miracula (bei „Abdias“) erhalten. Im Begriffe sich in seinen Kerker zurückzubegeben, nimmt der Apostel feierlichen Abschied von den versammelten Gläubigen, da sein letzter Tag gekommen sei und er nun zu seinem Herrn gehe, um seinen Lohn zu empfangen. Fröhlich scheide er von hinnen, sie aber möchten nicht traurig sein, sondern vor den Nachstellungen des bösen Feindes sich hüten. Christus sei stärker als jener, auf sein Kommen sollen sie warten. Darauf kehren die Frauen in ihren Gewahrsam zurück, auf das Gebet des Apostels schliesst sich der Kerker wieder hinter ihm und wird mit den Sigeln, mit denen er versigelt war, wieder versigelt. Die Frauen aber waren betrübt und weinten, weil sie wussten, dass Mazdai ihn tödten würde [3]).

Zurückgekehrt in seinen Kerker findet er die Wächter in grösster Aufregung, weil sie meinen, dass Thomas durch Zauberei die verschlossenen Thüren eröffnet habe. Früh morgens eilen sie zum König und melden ihm das Geschehene. Als dieser aber die Sigel unverletzt findet, schilt er sie Lügner. Darauf lässt er den Apostel vor sein Tribunal bescheiden. Die Wächter entkleiden ihn, legen ihm einen

1) Die miracula erwähnen nur die Feier der Eucharistie.

2) Cod. Paris. 1510 γινέσθω ὑμῖν ἡ εὐχαριστία αὕτη εἰς σωτηρίαν καὶ χαρὰν καὶ ὑγίειαν τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Cod. 1551 lässt σωτηρίαν καὶ χαρὰν καὶ weg. Die Worte im Texte nach dem Syrer.

3) Hier schliesst im Syrischen der 8. Act, der sich von p. 218—292 der engl. Uebers. bei Wright erstreckt. Vgl. auch den Text des cod. Paris. 881 bei Tischendorf p. 235 sq. sect. 1 u. 2.

Gurt um die Lenden und führen ihn zum König. Dieser fragt ihn, ob er ein Sklave oder ein Freier sei und erhält die Antwort, er sei ein Sklave [1]), aber der König habe keine Gewalt über ihn. Auf die weitere Frage, warum er hierhergekommen sei, erwidert er, um viele zum Heile zu führen und um von den Händen des Königs den Tod zu leiden. Darauf befragt er ihn nach der Person, dem Namen und der Herkunft seines Herrn. Thomas antwortet: Mein Gebieter und dein Gebieter, der Herr von Himmel und Erde. Seinen wahren Namen könne er gegenwärtig nicht erkennen, sein zeitlicher Name aber sei Jesus Christus. Darauf kündigt ihm der König an, er habe lange Zeit Nachsicht mit ihm gehabt, da er aber seine Zauberkünste fortgesetzt habe, müsse er sterben, damit das Land von seinen Zaubereien befreit werde.

Darauf sinnt der König nach, durch welche Todesart der Apostel sterben solle. Denn er fürchtete die grosse Menge derer die ihm anhingen, zu welchen auch viele Grosse gehörten. Zuletzt führt er, von wenigen bewaffneten Soldaten umgeben, ihn zur Stadt hinaus, während das Volk meinte, er wollte sich von ihm belehren lassen. Nachdem er eine Meile [2]) weit mitgegangen war, übergab er den Apostel an vier Soldaten und einen Offizier mit dem Befehle, ihn auf den nahen Berg zu führen und dort mit den Lanzen zu durchbohren. Er selbst aber kehrte zur Stadt zurück. Die Menge eilt nach, den Thomas zu befreien, aber die Soldaten bewachten ihn mit vorgehaltenen Lanzen, zwei zu seiner Rechten, zwei zu seiner Linken, der Offizier aber führte ihn an der Hand. Da sprach der Apostel, ein grosses Geheimnis der göttlichen Gnade werde bei seinem Lebensende an ihm erfüllt: Vier werfen ihn nieder und Einer zieht ihn; denn aus vier Elementen sei er zusammengesetzt, Einem aber gehöre er an, zu dem er gehe. Sein Herr sei von Einem durchbohrt worden, weil er nur einen Vater hatte, er selbst aber werde von Vieren durchbohrt [3]). Auf der Richtstätte angelangt, ermahnt er noch die Soldaten sich zu bekehren, und bittet darauf den Königssohn Vizan, der ihm gefolgt ist, den Soldaten Geld zu geben, damit sie ihn freilassen mögen zum letzten Gebet. Er bittet den Herrn, dessen Willen er getreulich auf Erden erfüllt, ihn vor den dämonischen Mächten zu schützen

1) So der Text der codd. Paris. 1510. 1551 und des hier eintretenden cod. Paris. 1613, ferner der Syrer und die lat. miracula. Cod. Paris. 881 irrthümlich: οὐκ εἰμὶ δοῦλος.

2) So codd. Paris. 1510. 1551. Der Syrer und die miracula nennen eine halbe Meile, cod. Paris. 881 drei Stadien.

3) So nach dem Texte der Pariser codd. 1510. 1551, dem Fragmente des cod. Monac. bei Tischend. apoc. apocr. p. 158 sq. und den latein. miracula.

und zur Vollendung zu führen [1]), fordert dann die Soldaten auf, den Befehl ihres Gebieters zu vollstrecken, und sinkt von den Lanzen durchbohrt, todt zu Boden. Die Gläubigen aber bekleiden den Leichnam mit köstlichen Gewändern und Linnen, und bestatten ihn in der Gruft der alten Könige. Siphor und Vizan kehren nicht zur Stadt zurück, sondern verbringen die ganze Nacht an der Stätte. Da erscheint ihnen der Apostel, und ruft ihnen zu: „Ich bin nicht hier, was sitzt ihr und wacht? Ich bin aufgefahren und habe erlangt was ich hoffte. Steht auf, geht von hinnen, binnen Kurzem werdet ihr zu mir versammelt werden". Mazdai und Charisios aber quälen ihre Frauen sehr, ihnen zu Willen zu sein. Da erscheint diesen abermals Thomas und mahnt sie zur Standhaftigkeit: binnen Kurzem werde ihnen Hilfe zu Theil werden. Da die Gatten sehen, dass sie nichts ausrichten, überlassen sie sie ihren Willen. Die Brüder aber versammeln sich zum gemeinsamen Gottesdienst [2]), denn auf seinem Todeswege hat der Apostel noch den Siphor zum Priester, den Vizan zum Diakonus geweiht.

Lange Zeit nachher erkrankt ein Sohn des Mazdai, von einem bösen Geiste besessen, und Niemand vermochte ihn zu heilen. Da entschloss sich der König, zum Grabe des Apostels zu gehen und einen Knochen seines Leichnams zu holen, um denselben auf den Kranken zu legen. Als er seinen Vorsatz ausführen will, erscheint ihm Thomas und spricht: „Dem Lebenden hast du nicht geglaubt, wie willst du dem Todten glauben? Aber fürchte dich nicht, der Herr wird sich in seiner grossen Milde dir gnädig erweisen". Da Mazdai die Gebeine nicht findet (denn einer der Brüder hatte sie „nach Westen" geschafft [3]), nimmt er Staub von der Stelle, wo die Gebeine gelegen, legt sie dem Sohne unter Anrufung Jesu auf, und der Kranke wird gesund. Darauf beugt Mazdai sein Haupt vor Siphor; dieser bittet die Brüder für ihn zu beten, damit er Gnade finden möge bei dem Herrn Jesus Christus und der König wird bekehrt. (So das nicht als besondre πρᾶξις gezählte μαρτύριον in den beiden griechischen Recensionen (p. 83, 4—95, 8 Bonnet; p. 235—241 Tischend.; p. 292—298 Wright; p. 726, 11—736, 9 Fabric.).

---

1) In codd. 1510. 1551. 1485, desgl. in den latein. miracula folgt hier das lange Abschiedsgebet, welches Thomas nach dem syrischen Texte im Kerker spricht. Cod. Paris. 881 stimmt wesentlich mit dem Syrer.

2) Nach dem Syrer: zum Gebet und zur Eucharistie.

3) Nach codd. Paris. 1510. 1551 und dem cod. Monac. bei Tischend. apoc. apocr. p. 157 nach „Mesopotamien", nach den miracula nach „Edessa". Nach der 'passio' erfolgt die Translation nach Edessa erst unter Alexander Severus.

Es kann nicht wol zweifelhaft sein, dass vorstehende Inhaltsübersicht den ursprünglichen Erzählungsstoff der περίοδοι Θωμᾶ vollständig wiedergibt. Die abweichenden Darstellungen einzelner Abschnitte der Thomaslegende, die wir in der lateinischen passio finden, haben zuverlässig keinerlei Anspruch auf Ursprünglichkeit zu erheben. Dasselbe Urtheil gilt auch von den Erzählungsstücken, welche der passio eigenthümlich sind: so von Dionysius und Pelagia, von der grossen Versammlung am Fusse des Berges Gazus, von der Heilung der Syntyche, der Erweckung des Sohnes des Symforus, von der Heilung des Aussätzigen durch den glänzenden Knaben (unter welchem nicht wie in gnostischen Originalen Christus, sondern einfach ein Engel zu verstehn ist), endlich von dem Tode des Apostels durchs Schwert im Sonnentempel. Weist die Geschichte vom Sonnentempel auf eine persische oder baktrische Localtradition hin, so verräth andrerseits die abgerissene Art, wie hier Mygdonia und Symforus eingeführt werden, desgleichen die Verdrängung der Narkia durch die neueingeführte Figur der Syntyche deutlich die Umbildung der älteren Erzählung. Die königliche Braut Pelagia, welche um des himmlischen Bräutigams willen dem irdischen Bräutigam entsagt, erinnert an die Legende der h. Pelagia von Tarsos, welche Usener neulich herausgegeben und scharfsinnig behandelt hat (Legenden der Pelagia S. 17 ff.). Offenbar ist der Name ebendaher entlehnt. Bei Dionysius aber liegt es wenigstens nahe, an den Schutzheiligen Frankreichs zu denken. Offenbar verdankt die passio ihre jetzige Gestalt einem Schriftsteller des fränkischen Reiches aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, welcher in den bezeichneten Bekehrungsgeschichten die Verhältnisse seiner Zeit vor Augen hatte. Erweist sich aber der Legendenstoff der passio als spätere Umbildung der περίοδοι, so werden auch die beiden Erzählungen, welche den miracula mit der passio gemein sind, die Wunder vom Badeofen und vom Sonnentempel mit Sicherheit als jüngere Zuthat ausgeschieden werden müssen. Denn sie finden sich beide in dem Abschnitte, welchen die miracula wörtlich aus der passio geschöpft haben. Die Abhängigkeit der miracula von der passio zeigt sich hier schon darin, dass die widersprechenden Legenden von der Spiessung des Apostels und die von seiner Durchbohrung mit dem Schwerte, von denen jene aus den περίοδοι, diese aus der passio stammt, in den miracula unvermittelt neben einander stehn (Fabric. 718, 6; 730, 26 vgl. mit 733, 21).

Noch weit stärker weicht der Aethiopier von der im Griechischen, Syrischen und in den lateinischen miracula übereinstimmend überlieferten Sagengestalt ab. Wie überall in den äthiopischen Certamina wird Thomas

von Petrus nach seinem Bestimmungsorte geleitet; gemeinsam mit ihnen reist Matthias, dessen Missionsgebiet Persien sein soll. In der Stadt, wo ihre Wege sich trennen, wird Thomas von Christus selbst, der vom Himmel herabkommt, an den Leibwächter des Königs Kantakoros [verderbt aus Gundaforos] von Indien für drei Pfund Goldes als Sklave verkauft und erhält vom Herrn den Befehl, den Kaufpreis an die Armen, Witwen und Waisen zu vertheilen. Nach seiner Kunst befragt, erklärt er sich für einen Baumeister und einen Arzt, und wird, als er in Indien angelangt ist, auf Befehl des Königs an Vecius, den „Richter der Stadt“ übergeben, der ihm die nöthigen Anweisungen zum Bau einer Königsburg ertheilen soll. Dies geschieht. Einige Zeit nachher muss Vecius verreisen und trägt seiner Frau Arsenia auf, den Fremdling nicht zu halten wie die übrigen Sklaven. Thomas predigt der Arsenia das Evangelium und überzeugt sie von der Nichtigkeit ihrer Götzen, indem er sich in den Götzentempel führen lässt, wo auf das Gebet des Apostels alle Götterbilder unter Wehklagen zur Erde stürzen. Arsenia wird bekehrt und empfängt die Taufe, der Apostel aber predigt täglich mitten in der Stadt und heilt alle Kranken, die man zu ihm brachte. Bald ist nicht blos die Dienerschaft der Arsenia, sondern die ganze Stadt bekehrt. Nach vier Jahren kehrt Vecius zurück. Seine Gattin kommt ihm in schmutzigen Kleidern entgegen und entzieht sich am Abend der ehelichen Pflicht. Als Vecius dem Apostel Rechenschaft über den ihm aufgetragenen Bau abfordert, weist dieser auf die von ihm bekehrten Seelen als ebenso viele Tempel und Häuser des himmlischen Königs hin. Darauf befiehlt der Richter ihn zu fesseln, auf ein Rad zu flechten und zu enthäuten. Die ganze Stadtbevölkerung geräth über diesen Befehl in Trauer, und erinnert sich der Wunder, welche der Apostel vollbracht, insbesondre wie einst auf seinen Befehl eine ganze Heerde wilder Eber, welche die Felder einer alten Frau verwüsteten, entflohen war. Als der grausame Befehl vollzogen werden soll, ruft Thomas Christum um Beistand an, Arsenia aber fällt, als sie den Apostel martern sieht, todt zu Boden. Vecius klagt den Thomas als Urheber ihres Todes an und alle Verwandten und Freunde stimmen ihm bei. Dem Apostel aber lässt der Richter das von der Haut entblösste Fleisch mit Wein und Salz einreiben. Laut schreit der Gequälte auf und ruft abermals Christus um Hilfe an. Dieser erscheint ihm in einer Lichtwolke, mahnt ihn zur Standhaftigkeit, verkündigt ihm, dass seine abgezogene Haut grosse Wunder thun soll, trägt ihm auf, ostwärts nach der Stadt Quantaria zu gehn, legt darauf seine Hand auf des Apostels Fleisch, heilt dessen Wunden und verschwindet wieder. Thomas steht auf und erweckt die Arsenia von den Todten.

Da bekehrt sich auch Vecius, empfängt Taufe und Abendmahl und wird, nachdem Thomas das Kirchenwesen geordnet hat, zum Bischofe eingesetzt. Thomas reist weiter nach Quantaria, um dort zu predigen. Am Stadtthor trifft er einen alten Mann in Thränen gebadet und mit zerrissenen Kleidern. Als er ihn nach der Ursache seiner Trauer fragt, erzählt ihm jener, er habe zwei Söhne gehabt und den Erstgebornen mit der Tochter eines Aeltesten der Stadt verlobt. Aber als die Hochzeit herankam, weigerte sich sein Sohn zu heirathen, weil er also dem König der Könige, Jesu Christo geschworen habe, und erklärt seinen Entschluss, in die Wildnis zu gehn. Ein Traum, in welchem ihm der fleischgewordne Himmelskönig in Gestalt eines wunderschönen Jünglings mit Krone und Scepter erschienen sei, ihm verheissen habe, ihn wenn er seinen Leib rein bewahre, zu einem Haupte der Kirche zu machen und ihn im Uebrigen an seinen demnächst eintreffenden Apostel Thomas verwiesen habe, sei die Ursache dieses plötzlichen Entschlusses geworden. Als der Vater der Braut davon hörte, erzürnte er heftig ob der ihm angethanen Schmach, verklagte ihn beim König als Tempelräuber, und dieser liess alle seine sieben Kinder binnen vier Stunden tödten. Ueberdies — fährt der Greis fort — werde jetzt auch noch eine Geldsumme von ihm gefordert, die er erborgt habe, um sie einer seiner Töchter zur Aussteuer zu geben. Als Thomas die Erzählung hört, mahnt er den Alten guten Muthes zu sein: Jesus Christus werde die Todten erwecken. Man kommt zum Grabmale. Thomas gibt dem Alten seine Haut, trägt ihm auf, in das Grabmal hinabzusteigen, auf jede Leiche die Haut zu legen und dabei den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes anzurufen. Dies geschieht und alle sieben Kinder werden wieder lebendig. Das Volk ruft laut „Es ist kein andrer Gott als Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, der Gott des Thomas". Einige kommen in den Apollotempel und erzählen dem Priester das Geschehene. Wie dieser den Namen Jesu hört, zerreisst er seine Kleider, erklärt ihn für einen Magier und macht sich auf, dem Thomas entgegenzugehn. Als er den Apostel antrifft, schilt er ihn Zauberer und Betrüger und fordert das Volk auf, ihn zu steinigen. Aber als sie im Begriffe sind es zu thun, verdorren Aller Hände und werden unbeweglich. Da rufen Alle den Apostel um Hilfe an. Dieser bittet, Christus möge jenen Priester, der seinen Namen gelästert, in einem Wirbelwind in die Luft erheben. Dies geschieht. Da bekennt sich auch der Priester gläubig, und mit ihm das ganze Volk. Alle werden getauft; der Tempel wird zur Kirche umgewandelt, der bekehrte Götzen-Priester zum Bischofe, die erweckten Söhne des Greises zu Presbytern und Diakonen eingesetzt.

Noch viele Wunder verrichtete Thomas in jener Stadt mit seiner Haut, die er stets auf der Schulter trug. Nach längerer Zeit erschien ihm der Herr, bedeckte sein Fleisch mit einer neuen Haut und befahl ihm dann, auf eine Wolke zu steigen und auf derselben zu den übrigen Aposteln zu reiten. Thomas folgt dem Befehl, und trifft die übrigen Apostel samt Paulus und Maria versammelt; sie berichten von den durch ihre Hand geschehenen Wundern und bleiben volle 8 Tage beisammen.

Hiermit schliesst das erste Erzählungsstück, das ein selbständiges Ganze, auch mit eigner Schlussformel bildet. Es ist wohl klar, dass dieser hier vorliegenden Sagengestalt eine selbständige Bedeutung nicht beigelegt werden kann. Sie erweist sich durchweg als eine allerdings sehr freie Bearbeitung des Erzählungsstoffs unsrer älteren Acten. Die Geschichte vom Palastbau ist völlig umgestaltet, und darein eine Erzählung verwebt, deren Urgestalt unschwer in der Geschichte der Acten von Charisios und Mygdonia wiedererkannt wird. Noch stärker umgebildet ist die Geschichte der ersten πρᾶξις von dem Jüngling, der durch eine Christophanie in der Hochzeitsnacht veranlasst wird, auf den ehelichen Umgang zu verzichten. Von Bedeutung ist nur der Zug, dass Thomas enthäutet aber wunderbar geheilt wird, und nun mit seiner abgezogenen Haut Wunder verrichtet. Dies erinnert an die persische Sage von Bartholomäus, der ebenfalls enthäutet worden sein soll. Wahrscheinlich liegt in unsern äthiopischen Thomasacten eine Verwechselung vor. Der Schluss ist aus dem Transitus Mariae entlehnt.

Das zweite Stück p. 206—214 Malan kommt hier nicht in Betracht, weil es lediglich eine Uebersetzung der dritten und des grössten Theils der vierten πρᾶξις enthält. Auch das μαρτύριον des Apostels p. 214—220 ist in seinem grösseren Theile eine einfache Uebersetzung der älteren Acten. Dieselbe ist aber mit einer Einleitung versehn, welche das Martyrium dem ersten Theile der äthiopischen Legende anpasst. Thomas zieht längere Zeit in Indien predigend und heilend umher, seine abgezogene Haut auf den Schultern und dieselbe den Kranken auflegend. Die Ordnung des indischen Kirchenwesens und die wunderbare Wiederherstellung der Haut des Thomas durch Christus wird nochmals erzählt. Dann wird berichtet, der Apostel sei in die Gegend von „Actabodi“ und Macedonien gekommen und sei dort ins Gefängnis geworfen worden. Nun folgt eine starke Umbildung der Geschichte von der Bekehrung der Königin Tertia. Der König heisst hier Mastius, die Königin Tartabania. Mit der Königin kommt zugleich ihre Tochter Marna zum Apostel ins Gefängnis, um ebenso wie viele andre seine Predigt zu hören. Die Thüren des Gefängnisses öffnen

sich vor ihnen und sie führen ihn heraus. Der Apostel verkündet ihnen sein baldiges Scheiden von der Welt, und ermahnt sie zur Wachsamkeit. Dann kehrt er wieder in sein Gefängnis zurück und die Thüren schliessen sich hinter ihm auf wunderbare Weise. Nun folgt eine ziemlich wörtliche Uebersetzung des Restes des Martyrium von dem Berichte der Gefängniswärter an bis zur Hinrichtung und Bestattung des Thomas und der Erscheinung des Getödteten vor den am Grabe weilenden „Brüdern" (= p. 85—93 Bonnet; p. 292—296 Wright; p. 236—240 Tischend.). Der Königssohn heisst hier nicht Vizan (Οὐαζάνης), sondern Maiturnos. Das längere Gebet des Apostels (= p. 88 sqq. Bonnet; p. 279 sqq. Wright) wird hier ebenso wie in codd. Par. 1510. 1485 und den lateinischen miracula unmittelbar vor der Hinrichtung gesprochen. Die Erzählung von den Begebenheiten nach dem Tode des Apostels ist stark verkürzt. Charisios und Mygdonia heissen hier Ziriaos und Athona und treten, da sie vorher nicht erwähnt sind, ganz unvermittelt ein. Im Uebrigen ist die Geschichte von dem letzten Versuche der beiden Ehemänner, ihre Weiber zur ehelichen Gemeinschaft zurückzuführen, ziemlich treu wiedergegeben. Den Schluss macht auch hier die Legende von dem Versuche des Mazdai (Mastius), seinen kranken Sohn durch Asche von dem Grabe des Apostels zu heilen und von der Bekehrung des Königs nach erfolgter wunderbarer Heilung. Die Erzählung ist wieder theilweise bis zur Unverständlichkeit abgekürzt: aus Sifor, zu dessen Füssen nach den Acten Mazdai seinen Glauben bekennt, ist hier ein Presbyter Austius Coros geworden. Am Ende findet sich die wunderlich misverständliche Notiz: „Dies geschah bevor die vier Soldaten den Thomas mit vier Speeren durchbohrten".

Ebensowenig aber als der Text der griechischen resp. syrischen περίοδοι von anderwärtsher eine wesentliche Ergänzung erwarten darf, hat man umgekehrt ein Recht, Theile der ersteren als spätere Zuthat auszuscheiden. Das ursprünglich gnostische Gepräge ist allerdings nur in dem griechischen Texte der ersten sechs πράξεις, und auch hier nur in den codd. A und D mit annähernder Vollständigkeit erhalten. Die griechischen Texte der 6 letzten πράξεις und des μαρτύριον stechen in ihrer gegenwärtigen Gestalt erheblich von den früheren Partien ab. Dennoch ist kein Grund vorhanden, etwa das μαρτύριον auf einen jüngeren Verfasser als die früheren Theile der περίοδοι zurückzuführen: der Unterschied liegt lediglich darin, dass hier die katholische Bearbeitung weit durchgreifender ist, als dort. Der auffällige Umstand, dass dieselbe Handschrift A (cod. Paris. 881), welche die ersten 29 Sectionen noch ziemlich in ihrer Urgestalt bewahrt, in der Consummatio

eine streng katholische Redaction bietet, wiederholt sich noch öfters in den Handschriften (vgl. das S. 232 über cod. Paris. 1510 Bemerkte). Das ursprünglich gnostische Gepräge blickt aber auch in den stärker überarbeiteten Theilen noch deutlich hindurch und was die Anlage und Ausführung des Ganzen betrifft, so ist ein einheitlicher, bis ans Ende durchgeführter Plan nicht wohl zu verkennen.

Zur geschichtlichen Würdigung der Thomasacten ist vor Allem die Thatsache zu constatiren, dass der indische König Gundaforus, welcher den Apostel Thomas mit dem Bau eines Palastes beauftragt, eine geschichtliche Person ist. Schon der englische Numismatiker Cunningham hat in seiner Abhandlung ‚Coins of Indian Buddhist satraps with Greek inscriptions' (im Journ. of the Asiat. soc. of Bengal vol. XXIII. 1854) in dem sonst nur aus Münzen bekannten indisch-parthischen Könige Gondophares den König Gundaforus wiedererkannt, unter welchem nach der Legenda aurea der Apostel Thomas das Christenthum in Indien gepredigt haben soll. Darnach hat Gutschmid (die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten a. a. O. S. 161 ff.) diese Beobachtung weiter verfolgt und durch Zurückgehen auf unsere Acta Thomae näher begründet. Ohne von Gutschmids Abhandlung Kenntnis zu haben, [1]) hat neuerdings Alfred von Sallet in der Schrift „die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien" (Berlin 1879. S. 157 ff.) auch die von Gundoferus und seinem Brudersssohn Abdagases erhaltenen Münzen mit griechischer und indischer Schrift einer genaueren Untersuchung unterworfen, und auch auf eine von diesem Könige erhaltene arianische Inschrift von Takht-i Bahi bei Peschawer, datirt von seinem 26. Regierungsjahr, aufmerksam gemacht [2]). Nach den Münzen erstreckte sich das Reich des Gundaphorus, wie schon Gutschmid bemerkt hat, über Areia, Drangiana und Arachosien, das letztere Land wurde aber, wie Gutschmid ebenfalls nachweist, das weisse Indien ge-

---

1) Sallet schreibt S. 158 f.: „Die pikanteste, historisch damit völlig stimmende Nachricht über Yndopheres, Gundopharus u. s. w. haben aber die englischen Gelehrten in einer Quelle aufgefunden, an deren Benutzung zu Studien der antiken Geschichte wol schwerlich schon gedacht worden ist. Es ist zu verwundern, dass man von dieser so höchst interessanten Entdeckung, wie es scheint, so gut wie gar nicht Notiz genommen". Die Quelle, welche Sallet meint, ist eben die goldene Legende des Jacobus a Voragine; von der Existenz unserer Thomasacten scheint er also nichts zu wissen. Noch mehr zu verwundern ist, wie ihm Gutschmid's in einer so bekannten Zeitschrift wie das Rheinische Museum veröffentlichte Arbeit entgehen konnte.

2) Vgl. auch Germann, die Kirche der Thomaschristen S. 20 ff. Derselbe hat ebenfalls von Gutschmid's Untersuchungen keine Kenntnis.

nannt. Die Dynastie, welcher er angehörte, war parthischen Ursprungs, daher vielleicht die Angabe der Väter, Thomas sei nach Parthien gegangen, und die andere Ueberlieferung, er sei der Apostel Indiens geworden, auf eine und dieselbe Localität sich beziehn (Gutschmid S. 162). Der Name des Königs lautet auf den griechischen Münzlegenden Υνδοφέρης, auf den indisch-baktrischen Gudapharasa und ähnlich, eine Differenz, welche Gutschmid aus den Lautgesetzen der Parsi-Sprache erklärt. Der Name Υνδοφέρης ist nach Spiegel (die altpersischen Keilinschriften S. 217) identisch mit dem altpersischen Namen Viñdafrā, die Form Γουνδαφόρος (syrisch Gūdnfr) steht der arianischen Legende noch näher. Die Regierungszeit dieses Königs wird von Sallet, welchem Dillmann (Monatsberichte der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin, Sitzung vom 19. Mai 1879 S. 421) beistimmt, in das Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. († um 80) verlegt; nach Gutschmid dagegen fällt sie in die Jahre 7 n. Chr. — 29 n. Chr. (a. a. O. S. 168 f.)[1]). Ausserdem kommt auf einer Münze der Name eines indisch-baktrischen Königs Ὀάδα vor (Longpérier, Mémoires sur la chronologie et l'iconographie des rois Parthes Arsacides p. 94 und in dem Münz-Kataloge von Thomas zu Prinsep, Essays on Indian antiquities II, 177 sqq. Nr. XXXIII, vgl. dazu Gutschmid S. 164 f. und Sallet a. a. O.). Derselbe wird auf der Münze als Neffe des Gundipheros bezeichnet. Auf andern Münzen wird ein Bruderssohn des Gundaferos, Namens Abdagases erwähnt[2]). Den Namen Ὀάδα aber identificirt Gutschmid mit der parsischen Form Gvād, welche in dem Γάδ der Thomaslegende[3]) (Gaudius in der lateinischen

---

1) Interessant ist auch der weitere Versuch von Gutschmid, den Namen des einen der heiligen drei Könige Kaspar (Gaspard), der in den Excerpta latina barbari (Eus. Chron. ed. Schöne T. I. p. 228) Gathaspa heisst, auf Godaphar d. h. Gundaphoros zurückzuführen (S. 162 f. und dazu die Notizen über die bei Bar Bahlul aufbewahrten Verzeichnisse der Weisen aus dem Morgenlande S. 169 f.). Vgl. noch Nestle 'Caspar Melchior und Balthasar'. Bes. Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg 1879 Nr. 1.

2) In dem griechischen Texte des Transitus Mariae bei Tischendorf apoc. apocr. p. 99. 101 heisst es zunächst von Thomas, dass er ἐκ τῶν Ἰνδῶν τῶν ἐσοτέρων gekommen sei, und darnach erzählt der Apostel: Κἀγὼ τὴν Ἰνδῶν χώραν διελθών, τοῦ κηρύγματος τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι κρατυνομένου καὶ τοῦ υἱοῦ τῆς ἀδελφῆς τοῦ βασιλέως ὀνόματι Λαβδανοῦς ὑπ' ἐμοῦ μέλλοντος σφραγίζεσθαι ἐν τῷ παλατίῳ, ἄφνω τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγει πρός με κτλ. Unter dem Namen Λαβδάνης ist schwerlich der des Kaufmanns Abbanes, sondern wol der Königsname Abdagases verborgen.

3) Sehr unwahrscheinlich will Germann a. a. O. S. 26 f. in Gad den Namen eines Volkes Djāt wiederfinden. Die Gāt (arab. زط Zutt) haben übrigens mit den 'weissen Hunnen' am Oxus nichts zu thun, sondern wohnen am untern Indus.

passio) ganz correct wiedergegeben ist. Nur ist in den Acten aus dem Neffen ein Bruder des Königs geworden. Ist diese Combination richtig, so stehen wir also auch hier auf historischem Boden. Aber auch die in dem Martyrium des Apostels vorkommenden Namen Μισδαῖος oder Μισδέος und Ἰουζάνης (Ζουζάνης, Ὀυαζάνης, Οαζάνης), weist Gutschmid (S. 165 f.) als ächt persischen Ursprungs nach. Seine Vermuthung, dass hinter dem Namen Μισδέος die Form Mazdão, der zweite öfters alleinstehende Bestandtheil des Gottesnamens Ahurōmazdão (neupersisch Ormizd) verborgen sei, wird durch die syrische Namensform Mazdai bestätigt. Der Name soll nach Gutschmid abgekürzt sein aus Orthomasdēs (altpersisch Arta-Mazdā), welchen Namen ein König aus derselben baktrisch-parthischen Dynastie wie Gundaforus auf einer von Cunningham erwähnten Münze führt (Gutschmid S. 167). Doch hat man wol nicht nöthig, eine solche Abkürzung anzunehmen: denn wie Nöldeke mir bemerkt, trägt schon ein Satrap des 4. Jahrh. v. Chr. den Namen מזדי Μαζαῖος. Den Namen des Königssohnes Ἰουζάνης ferner führt Gutschmid auf Wīj'en, die Pehlewiform des neupersischen Bīj'en zurück, was durch die syrische Form Vizān abermals Bestätigung findet. Mehr oder minder bedenklich sind dagegen die versuchten Ableitungen der Namen Μανάζαρα, syr. Manashar und Συφώρ (Σύφορος, Σήμφορος) (a. a. O. S. 165 flg.). Als erfunden bezeichnet er nur die Namen Χαρίσιος (syr. Karīsh), Mygdonia, Treptia (vielmehr Tertia) und Narkia. Mit der Localisirung der Legende in Weiss-Indien oder Areia stimmt wie Gutschmid (S. 161) ferner bemerkt, auch die allerdings nur in der passio und in den miracula, also nicht in den περίοδοι selbst, sondern in der jüngeren baktrischen Localsage enthaltene Erwähnung der goldenen Bildsäule des Sonnengottes mit goldenem Viergespann; der Sonnengott wird als *Invictissimus Sol*, d. h. als Mithra bezeichnet, dessen Cultus in Ostiran feststeht (vgl. Lassen, Ind. Alterthumsk. II, 837 ff.). Auch die Ortsnamen Andrapolis, Hieropolis, Berg Gazos, Kalamine, von denen jedoch nur der erstere in unsern Acten vorkommt, sucht Gutschmid in Indien nachzuweisen. Andrapolis wird (S. 182 f.) als „Stadt des Andra“, d. h. nach der griechischen Gewohnheit, die indischen Könige nach dem Namen des von ihnen beherrschten Volkes zu benennen, „Stadt des Königs der Andhra“ erklärt. Wir „haben hier den Namen einer in Südindien mächtigen, auch den Classikern [1]) bekannten Dynastie so genau wiedergegeben, als es in

1) „Andarae bei Plin. n. h. VI, 19, 22 §. 67; König Σιριπολεμαῖος bei Ptolem. VII, 1, 82“.

griechischer Schrift nur möglich ist". Die Stadt Hieropolis kommt nur bei Ordericus vor; Gutschmid ist (S. 163) geneigt, Hariopolis (Ἀρείων [richtiger Ἀρείων] πόλις) zu lesen, wie auch der Landesname Aria oder Haria bei Hieronymus Quaest. hebr. in Genesin (III, 322 Vallars.) in Hieria entstellt worden sei. In den Handschriften der lateinischen passio lautet der Name jedoch Elioforum oder Hyroforum [1]). Von dem in der passio genannten Berge Gazus oder Γάζος bemerkt Gutschmid, dass er als indische Localität auch sonst bezeugt sei, gaḍha aber bedeute im Indischen Brustwehr, Feste. Endlich Kalamine, welches zwar ebenfalls nicht in den Acten selbst, aber bei späteren Schriftstellern als Todesstätte des Thomas bezeichnet wird, hänge nicht wie Thilo wolle (Acta Thomae S. 120 f.) mit dem κάλαμος oder Messstabe zusammen, der dem Apostel in bildlichen Darstellungen in die Hand gegeben wird, sondern τὰ Κάλαμα sei ein Dorf an der Küste Gedrosiens, bezeugt durch Nearchos bei Arrian hist. Ind. 26. „Eine gegenüberliegende Insel hiess nach Arrian Καρβίνη, nach Ptol. VI, 8, 16 und Stephanus u. d. W. aber Κάρμινα, die Bewohner derselben Καρμῖνοι; den ganzen Küstenstrich nennt Arrian Καρβίς, und noch jetzt bewahrt der Fluss Kalami oder Kurmut (sprich Karmat) den alten Namen; vgl. die Nachweisungen Müllers zu den Geogr. Gr. min. p. 344. Die Oertlichkeit muss als Schiffsstation von Bedeutung gewesen sein und war aller Wahrscheinlichkeit nach von Gundaphoros abhängig, der wie Lassen, Ind. Alterth. II, 394 aus Münzen gefolgert hat, auch Gedrosien beherrscht hat" (S. 166) [2]).

Was nun weiter den geschichtlichen Charakter der Thomaslegende betrifft, so hat Gutschmid (S. 179 ff.) die Ansicht ausgesprochen, dass die Christen eine ursprünglich buddhistische Bekehrungsgeschichte, deren Schauplatz Arachosien gewesen sein müsse, sich angeeignet haben. Zu dem Ende macht er darauf aufmerksam, dass wenn auch natürlich nicht der dogmatische Theil der Legende, so doch die ihr zu Grunde liegende asketische Weltanschauung ebensogut buddhistisch als gnostisch sein könne. Die Bekehrung der Königstochter und ihres

1) Sehr unwahrscheinlich ist die Meinung von Germann a. a. O. S. 16, es sei der bekannte syrische Bischofsitz Mabūg zu verstehn, welcher bekanntlich mit griechischem Namen Hierapolis (aber nicht Hieropolis) hiess.

2) Nach der Tradition der indischen Thomaschristen soll die Todesstätte des Apostels '*Mailapur Calurmina*', d. h. „auf dem Felsen bei Mailapur" sein, denn '*Calur*' heisse Stein und '*mina*' „oben auf". Aus dem nichtverstandenen Calurmina hätten darnach die Abendländer Calamina gemacht. Germann a. a. O. S. 43.

Bräutigams zum ehelosen Leben, die Tonsur des zum Diakonus ordinirten Königs (Fabricius p. 696, 7), die den Reliquien des Thomas zugeschriebene Heilkraft, ebenso wie die Wunderwirksamkeit, welche der Apostel schon bei Lebzeiten ausübe, besonders das ihm zugeschriebene Bannen böser Geister: dies alles sei ganz buddhistisch. Die Christophanien sollen ihre Parallele an ähnlichen Erscheinungen Buddha's haben, das Verschlungenwerden des Drachen von der Erde sei ein auch in buddhistischen Legenden vorkommendes Motiv, die Verwünschung des Mundschenken durch den Apostel erinnere an ähnliche Thaten indischer Büsser, auch der Löwe als Werkzeug der Strafe sei buddhistisch, desgleichen die Errichtung eines Hospizes für Fremde an der Stelle, welche durch den Untergang des Drachen verherrlicht worden sei, das königliche Begräbnis des Apostels u. a. m. Endlich weist Gutschmid auch noch auf die Todesart des Apostels — die Spiessung — hin, welche noch heute im Königreich Siam die verfassungsmässige Strafe für politische Verbrecher sei [1]). Das Hauptargument Gutschmids aber besteht in dem Nachweise, dass in der von der Thomaslegende vorausgesetzten Zeit Weiss-Indien oder Arachosien wirklich zum Buddhismus bekehrt worden sei. Diese Thatsache erweist er theils aus einer dem Buddha (selbstverständlich *post eventum*) zugeschriebenen Weissagung, dass 500 Jahre nach seinem Tode, d. h. nach Gutschmids berichtigter Rechnung 23 n. Chr., seine Lehre nach Kipin oder dem nordöstlichen Arachosien verbreitet werden sollte, theils aus dem rein buddhistischen Titel „Diadem des wahrhaftigen Gesetzes“, welchen sich ein naher Verwandter des Gundaphoros, Namens Sasa („wahrscheinlich sein Vater und Mitregent“) auf seinen Münzen beilegt.

Von den angeführten Beweisgründen haben allerdings nicht alle gleiches Gewicht. Die asketische Tendenz, insbesondere das Verbot des ehelichen Umgangs, ferner die Wundergeschichten, namentlich auch die Strafwunder, die Christophanien u. a. m. sind den Thomasacten mit zahlreichen andern apokryphen Apostelgeschichten gemein, die mit Indien und dem Buddhismus nicht das Geringste zu thun haben. Von manchen Zügen der Thomaslegende, wie den Todtenerweckungen und dem Teufel in Schlangengestalt gibt Gutschmid selbst zu, dass sie im Buddhismus keine Analogien finden. Eine Einwirkung des Buddhismus auf die Detailzüge der Legende erscheint hiernach sehr fraglich. Darum

1) Doch findet sich daneben bei Barhebraeus und in der lateinischen passio die wol auf eine anderweite Localtradition zurückweisende Nachricht von dem Tode des Apostels durchs Schwert.

kann aber doch die Beobachtung selbst richtig sein, dass hier eine buddhistische Bekehrungsgeschichte für das Christenthum annectirt ist. Der Beweis, dass in der von unsern Acten angegebenen Zeit das indisch-baktrische Reich des Gundaphoros zum Buddhismus bekehrt worden sei, leuchtet ebenso ein, wie die anderweite Thatsache sicher steht, dass es von einer so frühen Berührung der Indusländer mit dem Christenthum keine geschichtliche Kunde gibt. Auch verdient die Bemerkung Beachtung, dass nun erst der Weg, den Thomas in der Legende nimmt, verständlich werde. Noch Thilo hatte (Acta Thomae S. 112) trotz vieler Bemühungen schliesslich erklären müssen, dass ihm die angegebene Reiseroute ein Räthsel bleibe. Weder von Jerusalem noch wie die passio angibt von Cäsarea aus konnte man zur See nach dem Reiche des Gundaphoros gelangen, man müsste denn gegen den Wortlaut der Erzählung annehmen, dass sich der Apostel nach einem Hafen des arabischen Meerbusens begeben und von da aus die Seefahrt angetreten habe. Vollends aber wenn Andrapolis, wie Gutschmid wahrscheinlich macht, die Hauptstadt der Andhra in Südindien ist, welche die Gegend um Bombay beherrschten, so begreift man vollends nicht, wie der Apostel von Jerusalem aus zuerst hierhin, und erst von da nach Arachosien gekommen sein soll. Sobald man dagegen dem Thomas irgend einen berühmten Arhat substituirt, der von einem heiligen Sitze des Buddhismus ausgezogen sei, so verschwindet alles Auffällige; der Apostel hat dann den geraden Weg nach dem Reiche des Gundaphoros eingeschlagen (a. a. O. S. 183).

Ueber christliche Gemeinden in dem eigentlichen Indien erhalten wir die ersten völlig sicheren Nachrichten im 6. Jahrhundert. Kosmas Indikopleustes, welcher im Jahre 535 seine christliche Topographie verfasste, berichtet von Christen an drei Orten Indiens: auf Taprobane (Ceylon), zu „Male“, „wo der Pfeffer wächst“, das heutige Malabar, und zu Kalliana, d. h. wol die heutige Stadt Kaljāni nördlich von Bombay (bei Montfaucon, Collectio nova patrum et scriptorum graec. T. II p. 178) [1]). Alle drei Gemeinden waren durch persische Kolonien entstanden, und wurden von Persien aus mit Geistlichen versorgt; Kalliana war sogar Sitz eines eignen Bischofs. Die christlichen Gemeinden auf der Küste von Malabar, welche die Portugiesen bei Entdeckung des Seewegs nach Ostindien vorfanden, stammen aller Wahrscheinlichkeit nach von jenen persischen Christen ab. Reste dieser sogenannten „Thomaschristen“ bestehn noch heute. Dieselben leiten ihre Stiftung von dem Apostel Thomas her und

1) Germann a. a. O. S. 119 flg.

zeigen sogar das Grabmal des Apostels an einem Orte, dessen früheres Bestehn als Cultusstätte durch das daselbst aufgefundene Pehlewi-Kreuz verbürgt ist. Die Schriftzüge dieses Kreuzes stammen frühestens aus der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts; den Inhalt der auf dem Kreuze eingegrabenen Formel will Haug schon in's 5. Jahrh.(?) [1]) setzen. Nach der im Wesentlichen übereinstimmenden Tradition dieser Thomaschristen soll der Apostel im Jahre 52 n. Chr. von der Insel Socotara aus nach der Insel Malankara bei Cranganur auf Malabar gekommen sein, die sieben apostolischen Gemeinden Cranganur, Palur, Nord-Parur, Süd-Pallipuram, Naranam, Nellakkul und Quilon gestiftet haben und von da weiter nach Mailapur im Königreiche Coromandel (einer Vorstadt des heutigen Madras) gereist sein, woselbst er schliesslich selbst den König Sagan oder Sagamo [2]) bekehrt habe. Zuletzt aber sei er auf einem Berge bei Mailapur, wo er zu beten pflegte, von einem Brahminen mit der Lanze durchbohrt oder nach andrer Version durch einen Pfeilschuss getödtet worden [3]). Der Leichnam sei nach Edessa gebracht worden,

1) Haug, die alten persischen Inschriften der Thomaschristen in Südindien. Beilage zur Augsb. Allg. Zeitung 1874. 29. Januar.

2) Nach Paulinus a. S. Bartholomaeo, India orientalis christiana p. 141 sq. soll der König Sagan, bei Arrian Saraganus, identisch sein mit dem indischen Könige Salivahana, welcher c. 70—91 n. Chr. regiert. Vgl. Germann a. a. O. S. 43 Anm. 1.

3) Germann a. a. O. S. 42 f. Etwas abweichend lautet der Bericht des letzten nestorianischen Bischofs der Thomaschristen Gabriel, zu Anfang des vorigen Jahrhunderts, wonach Thomas zuerst nach Mailapur, von da nach Malabar und wieder nach Mailapur zurückgekommen sein soll, vgl. Historia Malabarica e cod. Lugd. Batav. bei Land, Anecdota syriaca [Lugd. Bat. 1862] T. I p. 123: '*Anno 52 domini nostri Jesu Christi dominus Thomas in Indiam venit et Mailopuram* (ܡܠܝܦܘܪ) *appulit. Hic evangelium multis nunciavit, quos discipulos fecit et baptizavit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Deinde profectus est et in Malabarem perrexit ubi Moljokaren pervenit. Etiam huius regionis incolis praedicavit, ibique altare domino erexit, cui duos presbyteros addidit. Exinde Kutjakel adiit, ubi ecclesiam condidit, quod item fecit in Irapeli et Gukamaglam et Nernam et Tirobokut. Denique Mailopuram rediit, ubi a gentibus incredulis lancea transfixus est*'. Dasselbe überliefert G. H. Mill Abraham, Presbyter von Travancor in einem Oxforder Codex bei Payne Smith Catal. codd. Syr. Bibl. Bodl. p. 265. — Dass diese indische Tradition auch den späteren Syrern nicht unbekannt blieb, bezeugt die oben angeführte Stelle aus cod. Mus. Brit. 17, 193 wonach Thomas „im innern Indien" gepredigt haben und von den Brahmanen getödtet worden sein soll; desgleichen die ebenfalls schon angeführte Stelle aus Amrus bei Assemani Bibl. Or. III, 2, XXXIV: '*Sepulcrum eius exstat in insula Meilan in India ad dextram altaris in eiusdem monasterio*'.

die Grabstätte aber sei durch alle Jahrhunderte ein berühmter Wallfahrtsort geblieben, von welchem die Pilger heilige Erde mitzunehmen pflegten. Diese Nachrichten setzen höchstwahrscheinlich die Tradition unserer Thomasacten bereits voraus, und können letzteren gegenüber nicht als selbstständige Quelle in Betracht kommen. Die angebliche Reiseroute des Apostels entspricht dem bekannten Handelswege, auf welchem der Verkehr zwischen Arabien und Indien vermittelt wurde. Aber die von Kosmas bezeugten Zusammenhänge der ältesten indischen Christengemeinden mit persischen Handelskolonien, welche auch durch den Nestorianismus der indischen Christen bestätigt wird, weisen doch auf einen andern Weg, auf welchem das Christenthum nach Indien gelangt ist. Wie lange vor Kosmas die indischen Gemeinden schon bestanden haben, ist nicht mehr auszumitteln. Dass in das „innere" Indien (India ulterior, ἡ ἐνδοτέρω Ἰνδία) vor den Zeiten Constantins noch keine christliche Predigt gedrungen sei, wird von Rufinus (h. e. I, 9) und darnach von Sokrates (I, 19), Sozomenos (II, 24) und Theodoret (I, 22) ausdrücklich behauptet. Indessen sind einmal die geographischen Angaben nicht klar. Nach Rufinus ist im Unterschiede von *India citerior* (dem glücklichen Arabien) vielmehr *India ulterior* gemeint, welches „zwischen *Arabia felix* und Parthien in der Mitte", *sed longo interior tractu* gelegen haben soll [1]). Zum andern aber wird gleich nachher Frumentius als der erste Apostel jener Länder genannt; dieser aber hat vielmehr in Abyssinien das Evangelium gepredigt. Bei dem geringen Verkehre des eigentlichen Indien mit dem römischen Reiche konnte die Existenz der dortigen Gemeinden lange Zeit unbekannt bleiben. Da dieselben persische Stiftungen sind, das Christenthum aber schon in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts nach Persien gekommen war, so können die indischen Gemeinden möglicherweise schon vor der Zeit Constantins des Grossen entstanden sein. Einige Nachrichten weisen auf alte Zusammenhänge mit der syrischen Kirche. Während die indische Mission des arianischen Bischofs Theophilos, von welcher Philostorgios (h. e. III, 14) berichtet, sehr zweifelhaft bleibt [2]), meldet der oben erwähnte Bischof Gabriel, dass Mar Thomas von Jerusalem der Neubegründer des indischen Kirchenwesens geworden sei, indem er einen Bischof von Edessa mit Presbytern und Diakonen, denen sich eine Anzahl andrer Christen aus Jerusalem, Bagdad und Ninive angeschlossen, nach der malabarischen Küste

1) Kosmas versteht unter dem „innern Indien" immer Südarabien.

2) Philostorgios, oder vielmehr der dürftige Auszug des Photios, berichtet, dass Theophilos „der Inder" von seinen Landsleuten, den Dibenern, den Bewohnern der Insel Dibus (Διβοῦς), als Geissel nach Constantinopel geschickt,

geführt habe [1]). Doch kann sicher keine Rede davon sein, dass Syrer aus dem römischen und aus dem persischen Reiche zugleich das indische Christenthum begründet hätten. Die Gründung der dortigen Gemeinden von Edessa aus ist ebenso unwahrscheinlich, wie von Jerusalem aus, und für die Zeit nach Mitte des 5. Jahrh. wegen des Monophysitismus der Edessener ganz unmöglich. Weit glaubhafter ist, dass Syrer aus dem Perserreiche (Babylon, Ninive) zu Handelszwecken nach Indien kamen und dass hieran sich die ersten Bekehrungen Einheimischer knüpften. Ganz unbestimmt lautet eine andere Tradition, welche Capitain Svanston mitgetheilt hat. Danach soll Mar Thomas auf Anweisung des Bischofs Eustathios die Leitung der malabarischen Kirche übernommen und Bischöfe, Priester sowie viele andre Christen aus fernen Ländern dorthin geführt haben [2]). Die Angaben über die Zeit, in welcher Mar Thomas lebte, gehen um nicht weniger als vier Jahrhunderte auseinander. Als das Jahr, in welchem er die christliche Colonie nach Malabar führte, wird bald 345, bald 745 genannt. Nimmt man mit Germann die erstere Jahreszahl an, so könnte man in der Christenverfolgung unter König Sapores II von Persien den Anlass für die Flucht zahlreicher persischer Christen nach Indien finden wollen. Der Bischof Symeon von Seleukia-Ktesiphon fiel im

dort zum (arianischen) Christenthume bekehrt, gebildet und erst zum Diakonus. dann zum Bischofe ordinirt und vom Kaiser nach Südarabien zu den Sabäern „oder" Homeriten geschickt worden sei, um ihnen das Evangelium zu predigen (c. 340 n. Chr.). Dort habe er drei Kirchen gegründet, eine in Dhafar oder Thaphar, der Hauptstadt des Sabäerfürsten, eine in der Hafenstadt Ormuz am persischen Meerbusen und eine dritte in Aden. Von den Homeriten sei er nach seiner vaterländischen Insel und von dort nach „andern indischen Gegenden" gefahren und habe dort manches im Kirchenwesen gebessert, im Dogma aber nichts zu bessern gefunden, sondern nur zu bekräftigen, was dort von den ältesten Zeiten her geglaubt war, dass nämlich der Sohn andern Wesens als der Vater sei. Von Grossarabien sei er sodann zu den auxumitischen Aethiopiern d. h. ins axumitische Reich (Abyssinien) gereist, und als er hier alles geordnet, ins römische Gebiet zurückgekehrt. Wie die einleitenden Worte über Theophilos (Philostorg. II, 6 p. 471 sq. ed. Vales.) deutlich beweisen, verstand Philostorgios aber unter den „innersten Indern", welche durch die Predigt des Apostels Bartholomäus bekehrt worden seien und den Sohn als andern Wesens mit dem Vater bekannt haben sollen, vielmehr die Homeriten in Südarabien. Folglich ist es auch sehr unwahrscheinlich, dass unter der Insel Dibus die jetzt im portugiesischen Besitze befindliche Insel Diu nahe der Halbinsel Guzerat verstanden sein soll (so Germann S. 73 ff.). Letronne denkt an die Insel Dahlak nahe bei Aden (Matériaux pour l'histoire du Christianisme en Égypte, en Nubie et en Abessynie. Paris 1832, troisième memoire p. 111 sqq.), die herrschende Ansicht an Socotora, die alte Dioskoriden-Insel.

1) Germann a. a. O. S. 81 f. 91 f.

2) Germann a. a. O. S. 92.

Jahre 343 der Verfolgung zum Opfer, vgl. Assemani, acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium (Rom. 1784); Sozom. h. e. II, 9—14. Aber die Verfolgung durch Sapores II war nur gegen den Klerus gerichtet. Jener Mar Thomas ist in der indischen Tradition zur sagenhaften Person geworden. In der von Svanston mitgetheilten Ueberlieferung wird sein Name Thomas Cama genannt; er soll ein armenischer Kaufmann und ein „Arian" gewesen sein, der durch Handelsgeschäfte zuerst an die Küste Malabars geführt wurde[1]). Nach Bischof Gabriel soll er aus Jerusalem gewesen sein, nach andern Angaben[2]) ein Kananäer. Seine Landung in Moljomkare d. h. Malankara bei Cranganur erinnert auffällig an die Tradition, dass auch der Apostel Thomas ebendaselbst gelandet sei. Nach dem Vorgange von Dalläus, Basnage, Spanheim und La Croze hält Thilo (a. a. O. S. 116) es für gewiss, dass auch das angebliche Grabmal des Apostels Thomas zu Mailapur vielmehr eben jenem weit späteren Mar Thomas Cama angehöre. Wenn der letztere auch wirklich ins 4. und nicht ins 8. Jahrhundert gehört, so ist das, was von seiner Wirksamkeit berichtet wird, jedenfalls die erste bekannte Spur des indischen Christenthums. Dass auch die einheimische Tradition von einer bis auf die Zeit des Apostels Thomas zurückzuführenden Continuität des indischen Christenthums nichts wusste, beweist der Umstand, dass sie selbst gesteht, nach dem Tode der vom Apostel ordinirten Priester sei „Mangel an Geistlichen" eingetreten[3]). Auch das eigne Geständnis der indischen Nestorianer, der Leichnam des Apostels liege nicht zu Mailapur, sondern zu Edessa bestattet, zeigt deutlich, dass von einer Stiftung der dortigen Gemeinden durch den Apostel nicht von Ferne die Rede sein kann. Denn an die freilich auch in unsern Thomas-Acten berichtete Translation der Gebeine kann doch im Ernste nicht gedacht werden[4]). Erst die Jesuiten, welche im Gefolge der portugiesischen Flotte zu Anfang des 16. Jahrhunderts auch nach Mailapur kamen, wollen daselbst die Reliquien des Apostels entdeckt haben[5]). Das Ergebnis einer unbefangenen geschichtlichen Forschung kann nur dieses sein, dass mit der Verbreitung des Christenthums vom persischen Reiche aus, vielleicht schon im Laufe des

1) Germann a. a. O. S. 92. Was unter dem „Arian" gemeint sei, ist schwer zu sagen. Arianer war er zuverlässig nicht; eher will der Name besagen, dass er aus Areia nach Indien gekommen ist.

2) Germann a. a. O.

3) Germann S. 42.

4) Vgl. auch Thilo a. a. O. S. 106. Germann will zwar (a. a. O. S. 42 ff.) das Gegentheil wahrscheinlich machen, wird aber schwerlich irgend einen Unbefangenen überzeugen.

5) Germann S. 276 ff.

4., spätestens zu Anfang des 5. Jahrhunderts, auch die Kunde von der indischen Missionsthätigkeit des Apostels Thomas nach Indien gelangte, und dort natürlich begierig aufgegriffen und von der einheimischen Tradition weiter ausgeschmückt wurde. Die indischen Gemeinden erscheinen von Anfang an in Abhängigkeit von der syrisch-persischen Kirche. Die Kirchensprache ist die syrische, das Dogma hat sich ebenfalls unter dem directen Einflusse des Christenthums im persischen Reiche entwickelt. Mit den persischen Nestorianern blieben auch die indischen Christen von der römischen Reichskirche getrennt. Galt nun Thomas schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts als der Apostel der Parther und der benachbarten Völker, „der Meder, Perser, Karamanier, Hyrkanier, Baktrer, Margianer", wie die späteren abendländischen Nachrichten specialisiren, so lag es nahe, ihn auch noch über „Weissindien", das indisch-parthische Gränzland hinaus, bis nach Südindien vordringen zu lassen. Der „Apostel der Perser" wurde selbstverständlich auch von den indischen Tochtergemeinden als ihr Apostel verehrt. Unsere Thomasacten zeigen aber, dass die Ueberlieferungen von einer indischen Wirksamkeit des Apostels ursprünglich gar nicht an Südindien, sondern an dem baktrischen Reiche des Gundaphoros in Weissindien haften. Möge es sich mit Andrapolis verhalten wie es will, nicht blos der Name Kalamine für den Ort, wo der Apostel nach späterer Tradition seinen Tod gefunden haben soll, sondern auch die in den letzten Theilen der Acten vorkommenden Eigennamen Mazdai, Vizan (Manashar, Syphor?), weisen nicht nach Malabar oder Coromandel, sondern ebenfalls nach Persien oder nach den baktrischen Gränzlanden hin. Die apokryphen Acten des Thomas waren, wie wir gesehn haben, auch in syrischer Sprache in katholischer Bearbeitung verbreitet, und können sehr wol im 4. Jahrhunderte oder noch später von syrisch-persischen Colonisten nach Malabar gebracht worden sein. Die einheimische Legende hat sich davon angeeignet, was für die malabarischen Christen von Interesse war, im Uebrigen aber ziemlich frei mit dem überkommenen Erzählungsstoffe geschaltet.

Von manichäischen Einflüssen auf das indische Christenthum ist keine zuverlässige Spur nachweisbar. Sicher scheint zu sein, dass sich im 9. Jahrhundert auf Ceylon Manichäer vorfanden [1]). Ob dagegen die noch jetzt in einigen Ueberresten auf Malabar vorhandene Secte der Manigramakar, deren Angehörigen in einer freilich ziemlich losen Beziehung zu den Thomaschristen stehn, wirklich manichäischen An-

1) Germann a. a. O. S. 105 ff.

schauungen huldigt, geht aus den uns zugänglichen Nachrichten nicht mit Sicherheit hervor, und bedarf jedenfalls noch genauerer Untersuchung [1]). Als einen Manichäer hat man ferner den in der südindischen Tradition häufig erwähnten Magier Mannacavasser (Mānikbosr, Manikavachakar) betrachten wollen, welcher als Urheber einer grausamen Christenverfolgung noch heute in der Erinnerung der Thomaschristen fortlebt. Derselbe ist aber vielmehr identisch mit dem berühmten brahmanischen Lehrer Manikjavāchaka („der von Edelsteinsworten“), in tamulischer Schreibweise Manikkavasaker, welcher an der Stelle des herrschenden Buddhismus den Dienst Siva's wiederaufrichtete. Die durch ihn veranlassten grausamen Verfolgungen, welche mit der völligen Ausrottung des Buddhismus in Südindien endigten, scheinen auch die von den Buddhisten geduldeten Christen auf der Küste Coromandel mitbetroffen zu haben. Die Zeit dieser Verfolgung ist schwer zu bestimmen; die Angaben schwanken zwischen 490 bis gegen 800; die christliche Tradition giebt sogar das 3. Jahrhundert an [2]). Mit jenem „Zauberer“ Mannacavasser wollte einst La Croze (histoire du Christianisme des Indes p. 42) den Manichäer Thomas identificiren, welcher nach einer Angabe Theodorets (haer. fab. I, 20) von seinem Lehrer Mani zu den Indern geschickt worden sein soll. Nach dem Vorgange von Jacobus Tollius (Insignia Itinerarii Italici ad Formulam receptionis Manichaeorum p. 143 not. 63) nahm La Croze an, die Tradition von der indischen Mission des Apostels Thomas sei aus Verwechselung mit diesem Manichäerschüler Thomas hervorgegangen. Dieselbe Ansicht vertraten Florentini und Tillémont, und auch Fabricius (cod. apocr. N. T. II p. 689 not.) hat sich ihr angeschlossen [3]). Gegen dieselbe trat ausser Assemani namentlich Paulinus a S. Bartholomaeo auf (India orientalis christiana p. 130), welcher behauptete, dass es schon vor der Zeit Mani's Christen in Indien gegeben habe. Gegen die Angabe Theodorets führte er die acta disputationis Archelai et Manetis, aus denen schon Epiphanios schöpfte, ins Feld, nach welchen Archelaos schon vor Ankunft des Mani Bischof von Kasgar gewesen sei, wogegen der Manichäerschüler Thomas gar nicht nach Indien, sondern (acta disp. Archel. et Manet. XI bei Fabricius opp. Hippolyti II, 153) nach Syrien oder wie Epiphanios (haer. 66, 12) angibt, nach Judäa geschickt worden sei. Nun ist aller-

1) Germann S. 112 ff.

2) Germann S. 99 f. 107 f.

3) Dagegen hält Beausobre (histoire critique de Manichée et du Manichéisme I. 407) für wahrscheinlicher, dass der Thomas, dessen Reliquien man in Mailapur zeigte, ein Nestorianer des 8. Jahrh. gewesen sei.

dings das Kasgar, woselbst Archelaos Bischof war, gewis nicht die ostasiatische Handelsstadt Kaschghar am Eingang der grossen Handelsstrasse nach China, freilich auch nicht Carrae in Mesopotamien, sondern die Landschaft Kaschkar in Babylonien am Tigris, da wo später die Stadt Wāsiṭ lag; überdies ist die Glaubwürdigkeit der Acten stark angezweifelt, und auch abgesehn hiervon, das 'Ιουδαίαν, welches der Jenenser Codex des Epiphanios bietet, könnte ja möglicherweise eine blosse Textverderbnis aus 'Ινδίαν sein [1]). Hat man auch kein Recht, die ganze Person des Manichäerschülers Thomas überhaupt für eine „sehr apokryphe“ zu erklären [2]), so bleibt jedenfalls seine Sendung nach Indien problematisch, und selbst wenn man diese zugibt, so wissen wir doch nicht das Mindeste von ihrem Erfolg. Möchte selbst eine „massenhafte Einwanderung“ der aus Persien vertriebenen Manichäer in Indien stattgefunden haben, die Kirche der Thomaschristen hat an dieselbe keine Erinnerung bewahrt. Dass aber in ihrem Andenken der Manichäer Thomas sich in den Apostel verwandelt haben sollte, ist schon darum unglaublich, weil von manichäischen Gemeinden Indiens mindestens aus den ersten 8. Jahrhunderten schlechterdings nichts bekannt ist, die syrisch-persischen Colonisten dagegen, von denen die heutigen Thomaschristen Malabars abstammen, aller Wahrscheinlichkeit nach die Tradition von Thomas als dem Apostel Persiens und Indiens ganz unabhängig von manichäischen Einflüssen aus ihrer alten Heimath nach Indien mitgebracht haben.

Dass die Manichäer von unsern Acten einen ausgedehnten Gebrauch gemacht haben, ist bereits gezeigt; aber, wie ebenfalls schon bemerkt wurde, wir finden sie auch bei verschiedenen gnostischen Secten, wie den Enkratiten und Apostolikern in Gebrauch. Der Umstand, dass Leucius Charinus, der angebliche Verfasser der Acten, in dem Briefe des falschen Hieronymus an Chromatius und Heliodor ausdrücklich als Manichäer bezeichnet wird, kann natürlich keine Entscheidung geben. Unzweifelhaft gehören die περίοδοι Θωμᾶ ebenso wie die Acten des Andreas, des Philippus, des Johannes, des Petrus u. s. w. in die vormanichäische Zeit. Beausobre, welcher die Thomasacten um die Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben sein lässt (histoire critique de Manichée et du Manichéisme T. I p. 402 sqq.) bestreitet mit Recht

1) Freilich bleibt auch die umgekehrte Annahme möglich, dass bei Theodoret 'Ινδοῖς aus 'Ιουδαίοις verderbt wäre.

2) Germann S. 103 beruft sich darauf, dass der Name des Thomas ebensowenig wie die Namen seiner beiden Genossen Addas und Hermas im Fihrist vorkomme (Flügel, Mani S. 174).

gegen Fabricius ihren manichäischen Ursprung. Dagegen unternehmen die scharfsinnigen Untersuchungen von Thilo den Nachweis zu führen, dass die Acten theilweise gnostische, theilweise manichäische Elemente enthalten. Wie dieselben also nachmals verschiedene katholische Ueberarbeitungen erfahren haben, so wären sie auch im manichäischen Interesse überarbeitet worden, und diese manichäische Redaction würde in unserm griechischen Texte noch vorliegen. Indessen ist das Meiste, was Thilo als manichäisch betrachtet, auch ältern gnostischen Systemen nicht fremd und auch wo wir die Uebereinstimmung mit dem einen oder andern derselben nicht ausdrücklich belegen können, scheint doch keine Nöthigung vorhanden zu sein, auf den Manichäismus zurückzugehn, mit dessen Lehren und Bräuchen, wie Thilo schon selbst unbefangen hervorgehoben hat, vieles andre in unsern Thomasacten nicht übereinstimmt.

Unter allen uns noch erhaltenen apokryphen Apostelgeschichten haben jedenfalls die περίοδοι Θωμᾶ noch die bedeutendsten gnostischen Ueberreste bewahrt. Verschiedene Gesänge und Gebete sind in völlig unveränderter Gestalt auf uns gekommen; andre Stücke enthalten wenigstens noch erhebliche Spuren des ursprünglich gnostischen Colorits.

Schon der Erzählungsstoff trägt unverkennbar gnostische Farbe. Ein Lieblingsmotiv dieser gnostischen Geschichten, die redenden und den Befehlen der Apostel gehorsamen Thiere, begegnet uns in unsern Acten zweimal und zwar sowol im griechischen (cod. Paris. 1510) als im syrischen Texte: πρᾶξις δ' Bonnet p. 29 sqq. Wright p. 179 sqq., wo ein Eselsfüllen den Thomas als Apostel begrüsst und freiwillig sich ihm als Reitthier darbietet, und πρᾶξις η' Bonnet p. 49 sqq. Wright p. 207 sqq., wo vier wilde Esel auf Befehl des Apostels vor seinen Wagen sich spannen, und einer von denselben nicht nur Dämonen herausruft, sondern auch eine längere Ansprache an den Apostel und an die versammelte Volksmenge hält. Ist auch die dem wilden Esel in den Mund gelegte Rede katholisch überarbeitet, so kann an dem gnostischen Ursprunge des Abschnittes selbst kein Zweifel sein. Gnostisch ist ferner der in unsern Acten so häufig wiederkehrende Zug, dass Christus in der Gestalt seines „Bruders“ Thomas erscheint, und mit diesem wiederholt verwechselt wird, desgleichen der glänzende Knabe, der die Manazara, nur dieser sichtbar, geleitet, bis sie seiner Führung nicht mehr bedarf, und die Himmelsstimmen, welche Ja und Amen rufen. Dasselbe gilt von den zahlreichen Wundergeschichten, wie von dem wunderbar in der Finsternis aufleuchtenden Lichte, welches den Gefangenen leuchtet, von

den verschlossenen Thüren, die sich von selbst öffnen und ohne Verletzung der Sigel wieder schliessen, von der wunderbar schnellen Seefahrt des Thomas, von dem Strafwunder an dem Mundschenken u. a. m. Gnostisch ist ferner die Lehre von der Verwerflichkeit des ehelichen Umgangs, welche geradezu als die Hauptlehre des Apostels erscheint, und das leitende Motiv der meisten Erzählungen bildet (das königliche Brautpaar, der Jüngling, welcher seine Geliebte tödtet, Mygdonia und Charisios, Tertia und Mazdai, Vizan und Manazara). So interessant die Acten im Uebrigen durch die Ueberreste gnostischer Hymnen und Gebete sind, so leiden sie in Folge dieses immer wiederkehrenden Motivs doch an einer grossen Monotonie. Auch von den übrigen Geschichten ist ein Theil wenigstens sehr verwandten Inhalts, wie der zweimal wiederkehrende Zug von dem Dämon, welcher ein schönes Weib misbraucht. Ausser dem Almosengeben, welches in der Geschichte von dem Palaste im Himmel verherrlicht wird, erscheint die Enthaltung vom Geschlechtsgenusse als das wichtigste Stück christlicher Ethik.

Von ungleich grösserer Bedeutung als diese in allen gnostischen Apostelgeschichten wiederkehrenden Züge sind die Beiträge zur gnostischen Dogmatik, welche in unsern Acten enthalten sind. Vor Allem ist hier der nur im syrischen Texte enthaltene Hymnus von der Seele zu nennen (p. 238—245 der engl. Uebers.). Derselbe ist ein unverfälschter gnostischer Gesang, welcher jedenfalls ursprünglich syrisch geschrieben und den Acten des Thomas, zu denen er gar nicht gehört, durch einen glücklichen Zufall eingefügt worden ist. Der Rhythmus ist sechszeilig, leider ist derselbe in Folge zahlreicher Textverderbnisse, welche auch das Verständnis des Einzelnen oft erschweren, ja unmöglich machen, vielfach gestört. Nöldeke führt beachtenswerthe Gründe an, dass der Hymnus noch ins 2. Jahrhundert gehört, und vermuthet sogar, dass er von keinem Geringeren als Bardesanes verfasst sei [1]). Der Hymnus behandelt die Schicksale der Seele, die aus ihrer himmlischen Heimath herabgesandt ist, um die von der Schlange behütete Perle zu holen, hier unten aber ihrer Sendung vergisst, bis sie durch einen Brief „des Vaters, der Mutter und des Bruders“, „des Zweiten von Ansehn“, daran erinnert wird, ihren Auftrag vollführt, ihr glänzendes Kleid, das sie einst getragen, zurückempfängt und nun in die Heimath zurückkehrt.

„Als ich ein Kind war und in meinem Königreich, in meines Vaters Hause wohnte, zufrieden mit dem Reichthum und dem Ueberflusse meiner Ernährer, da rüsteten meine Aeltern mich aus und entsandten mich aus

1) ZDMG XXV, 676 ff.

dem Osten, meiner Heimath, und sie nahmen von dem Reichthum unsres Schatzes im Ueberflusse, und banden mir auf eine reiche und doch leichte Last, die ich selbst zu tragen vermochte, Gold von Beth-ʿEllājē [1]), Silber von dem grossen Gazak [2]), Rubine von Indien und Achate von Beth-Ḳūshān [3]), und statteten mich aus mit den eisenzerschneidenden Diamanten. Und sie nahmen hinweg von mir mein glänzendes Kleid, das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten, und die purpurne Toga, welche abgemessen und gewoben war nach meiner Gestalt. Und sie schlossen einen Vertrag mit mir, und schrieben ihn in mein Herz, dass er nicht vergessen werden sollte: „Wenn du hinabgehst nach Aegypten und die Eine Perle holst, welche mitten in der von der lautzischenden Schlange umringten See [4]) sich befindet, so sollst du wieder anziehn dein glänzendes Kleid und deine Toga, deren du dich erfreust [?], und mit deinem Bruder, der uns an Ansehn der Nächste ist, sollst du Erbe sein in unserm Königreich“. Ich verliess den Osten und kam herab, begleitet von zwei Boten [5]), denn der Weg war gefahrvoll und schwierig und ich war zum Reisen noch sehr jung. Ich gelangte durch das Gebiet von Maishān, den Sammelplatz der Kaufleute des Ostens und erreichte das Land von Babel, und trat ein in die Mauern von Sarbūg. Ich kam herab nach Aegypten und meine Begleiter verliessen mich. Ich kam grade auf die Schlange zu, ich hielt mich auf rings um ihre Wohnung, abwartend bis sie einschlafen würde und ich meine Perle von ihr nehmen könnte. Und als ich einsam und allein, den Mitgenossen meines Aufenthalts fremd war, da sah ich einen meines Stammes, einen freigebornen Mann, einen Orientalen, einen schönen liebenswürdigen Jüngling, einen Sohn der Salbe [6]) und er kam und schloss sich mir an und ich machte ihn zu meinem intimen Freund, zum Gesellschafter, mit dem ich meinen Handel theilte. Ich warnte ihn vor den Aegyptern und vor der Gemeinschaft mit dem Unreinen, und ich bekleidete mich mit ihren Kleidern, damit man nicht Verdacht schöpfen möchte gegen mich, weil ich von Ferne

1) Nöldeke vermuthet Beth-Gēlājē = Gīlān.

2) Ganzaka in Adherbaidshān, vgl. Nöldeke's Uebersetzung der Chronik des Tabari (Leiden 1879) S. 100.

3) Kūshān am Oxus, vgl. Nöldeke's Tabari-Uebersetzung S. 17 sq. (Anm.).

4) Der Text hat umgekehrt: „welche mitten im Meere ist rings um die zischende Schlange“. Aber der Sinn fordert den oben ausgedrückten Gedanken.

5) Statt ܦܪ̈ܘܩܝܢ (Erlöser, Retter) vermuthet Nöldeke ܦܪ̈ܘܢܩܝܢ eigentlich: „ihre Couriere“.

6) Wright liest ܒܪ ܡܫܘܚܐ und übersetzt einen „Oelhändlersohn“ was ihm selbst bedenklich ist. Man punktire ܒܪ ܡܫܚܐ „Sohn der Salbe“, d. h. ein Wesen pneumatischen Ursprungs. Vgl. Zach. 4, 14 בְּנֵי הַיִּצְהָר.

her gekommen war um die Perle zu holen, und die Schlange gegen mich erwecken möchte. Aber auf die eine oder andre Weise fand man heraus, dass ich nicht ihr Landsmann war, und sie machten sich an mich mit ihren Listen, und gaben mir ihre Speise zu essen. Ich vergass, dass ich ein Königssohn war und diente ihren Königen, und ich vergass die Perle, um derentwillen meine Aeltern mich gesandt hatten, und unter der Last ihres Druckes [?] [1]) lag ich in tiefem Schlafe. Aber alles was mir widerfuhr, merkten meine Aeltern und waren betrübt um mich, und ein Befehl ging aus in unserm Königreich, dass Jeder zu unserm Thore kommen sollte, Könige und Fürsten von Parthien, und alle Vornehmen des Ostens. Und sie ersannen einen Plan zu meinem Besten, damit ich nicht in Aegypten bleiben möchte, und sie schrieben mir einen Brief, und jeder Vornehme setzte seinen Namen darunter: „Von deinem Vater, dem König der Könige, und deiner Mutter, der Herrscherin des Ostens, und deinem Bruder, unserm Zweiten, dir unserm Sohn in Aegypten Gruss! Wach' auf und erhebe dich von deinem Schlafe, und höre auf die Worte unsres Briefes. Bedenke, dass du ein Sohn von Königen bist. Sieh, in wessen Sklaverei du gerathen bist. Erinnere dich der Perle, um derentwillen du nach Aegypten gesendet worden bist. Denke an dein Kleid und erinnere dich der glänzenden Toga, welche du tragen und mit welcher du geschmückt werden sollst, da dein Name verlesen ist in der Liste der Braven, und dass du mit deinem Bruder, unserm Vicekönig [2]), in unserm Königreiche sein sollst“. Mein Brief ist ein Brief, den der König gesigelt hat mit seiner rechten Hand vor den Bösen, den Kindern von Babel, und vor den wilden Dämonen von Sarbūg. Er flog wie ein Adler, der König aller Vögel, er flog und kam zu mir herab und wurde ganz Sprache. Bei seiner Stimme und seinem lauten Rauschen [?] erwachte ich und erhob mich von meinem Schlafe. Ich hob ihn auf und küsste ihn und erbrach sein Sigel [3]) und las ihn und die Worte meines Briefes stimmten überein mit dem was in mein Herz eingeprägt war. Ich erinnerte mich, dass ich ein Sohn königlicher Aeltern war und meine vornehme Geburt behauptete ihre Natur. Ich erinnerte mich der Perle, um derentwillen ich nach Aegypten gesandt war und ich begann, die lautzischende Schlange zu bezaubern. Ich wiegte sie in Schlaf und lullte sie in Schlummer, denn ich nannte den Namen meines Vaters über sie und den Namen unsres Zweiten, und

1) Nöldeke bemerkt: Vielleicht ܕܬܘܪܣܝܗܘܢ, ‚ihrer Speise (τροφή)‘.

2) So übersetzt Wright nur vermuthungsweise das (persische?) Wort ܦܨܓܪܒ.

3) Statt ܠܠܬܗ liest auch Nöldeke ܠܚܬܡܗ.

den Namen meiner Mutter, der Königin des Ostens, und ich nahm die Perle weg und wendete mich, um heimzukehren zu meines Vaters Hause. Und ihr schmutziges und unreines Gewand streifte ich ab und liess es zurück in ihrem Lande, und ich nahm stracks meinen Weg, um zum Lichte unsrer Heimath, des Ostens, zu gelangen. Und meinen Brief, meinen Wecker, fand ich vor mir auf meinem Wege; und wie er mich mit seiner Stimme erweckt hatte, so leitete er mich mit seinem Lichte, da die herrliche Seide durch ihren Schein [?] mir vorleuchtete[1]), und mit seiner Stimme und seiner Leitung ermuthigte er mich ferner zur Eile, und mit seiner Liebe zog er mich an. Ich ging weiter und kam bei Sarbūg vorbei, ich liess Babel zu meiner linken Hand, und ich kam zu dem grossen Maishān, dem Hafen der Kaufleute, welcher an der Seeküste liegt. Und mein lichtes Kleid, welches ich abgelegt hatte und die mit demselben zusammengefaltete Toga hatten meine Aeltern . . . .[2]) dorthin gesandt durch ihre Schatzmeister, die in ihrer Treue damit betraut waren. Und da ich mich seiner Gestalt nicht erinnerte — denn in meiner Kindheit hatte ich es in meines Vaters Hause zurückgelassen — so schien mir plötzlich das Gewand, als ich es mir gegenüber sah, gleich einem Spiegel meiner selbst zu werden. Ich sah es ganz in mir und ich hatte mich ganz in ihm gegenüber[3]), denn wir waren zwei, von einander unterschieden, und doch wieder nur Eins, in gleicher Gestalt. Und auch die Schatzmeister, die mir es brachten, sah ich gleicherweise als zwei und doch wieder als Einen, in gleicher Gestalt, denn Ein Zeichen des Königs war auf ihnen geschrieben, von dessen Händen mir durch sie mein Pfand und mein Reichthum, mein geschmücktes Kleid zurückgestellt war, welches geziert war mit glänzenden Farben, mit Gold und Beryllen, Rubinen, Achaten und Sardonyxen von verschiedener Farbe. Und es war kunstfertig gewebt in seiner Höhe, und mit Diamant-

1) Wright übersetzt die Worte ܕܡܫܪܐ ܒܡܠܟܘܬܗ *'it that dwelt in the palace'*, als ob ܒܒܡܠܟܘܬܗ geschrieben wäre. Werde die überlieferte Lesart festgehalten, so könne der Sinn sein *'it was directing me because the royal silk shone before me'*. Macke (Tüb. Theol. Quartalschrift 1874 S. 31) übersetzt: „welches in seinem königlichen Auftreten wohnte“. Der Text ist verderbt; die Vorstellung ist aber sicher die, dass der Brief auf glänzende Seide geschrieben war.

2) Wright: *'and my bright robe, which I had stripped off, and the toga that was wrapped with it, from Rāmthā and Rĕḳen (?) my parents had send thither etc.'* Er vermuthet, dass Rāmthā und Rĕḳen vielleicht keine nom. propria seien, ersteres könne heissen „das Haus in der Höhe“, aber ܪܩܢ sei unverständlich.

3) So nach Nödeke's Vermuthung, dass zweimal ܚܘܠ für ܚܘܐ zu lesen sei.

Steinen waren all seine Nähte befestigt, und das Bild des Königs der Könige war überall ganz daraufgemalt, und seine Farben schillerten wie der Saphirstein. Und ich sah auch, dass überall auf ihm die Regungen der Gnosis im Gange waren und ich sah ferner, dass es sich anschickte zum Sprechen. Ich hörte den Klang seiner Töne, welche es hervorbrachte mit seinen . . . .[1]): „Ich bin das Thätige in den Thaten, was sie[2]) vor meinem Vater auferzogen haben, und ich nahm an mir selbst wahr, dass meine Statur entsprechend seinen Arbeiten wuchs". Und in seinen königlichen Bewegungen ergoss es sich über mich, und an der Hand seiner Geber trieb es mich an, es zu nehmen. Und auch mich drängte meine Liebe, eiligst ihm entgegenzukommen und es zu empfangen, und ich streckte mich vor und ergriff es. Mit der Schönheit seiner Farben schmückte ich mich, und ich hüllte mich ganz in meine Toga von glänzenden Farben. Ich bekleidete mich selbst damit, und kam empor zu dem Thore der Begrüssung und Huldigung. Ich beugte mein Haupt, und verehrte den Glanz meines Vaters, der es mir gesandt hatte, denn ich hatte ausgerichtet seine Befehle, und auch er hatte gegeben, was er verheissen hatte. Und an dem Thore seiner Fürsten[3]) mischte ich mich unter seine Grossen, denn er freute sich über mich und nahm mich auf, und ich war mit ihm in seinem Königthum, und mit der Stimme . . . .[4]) preisen ihn all seine Knechte. Und er versprach, dass ich auch zum Thore des Königs der Könige mit ihm gehn und mit meinem Opfer und meiner Perle zugleich mit ihm vor unserm König erscheinen sollte".

Die Erhaltung dieses kostbaren Restes gnostischer Poësie ist der glücklichen Unwissenheit des katholischen Bearbeiters zu danken, welcher nicht ahnte, welche ketzerische Schlange unter den lieblichen Blumen dieser Dichtung verborgen sei. Das Beste zur Verdeckung des wirklichen Sinns hat die geographische Einkleidung gethan. Aus der Seele

1) Der Text ist hier verderbt. Das Wort ܩ̈ܘܣܠܘܗܝ ist unverständlich.

2) Lies mit Nöldeke ܕܠܝ für ܕܠܗ.

3) Im Syrischen steht ܕܦܣܩܪ̈ܘܗܝ Wright vermuthete ܕܕܣܩܪ̈ܘܗܝ oder ܕܕܣܩܪ̈ܘܗܝ eine Pluralform von דסקרתא, Pers. دسكره, ein Schloss oder Thurm am Hügel. Aber wie Nöldeke in seiner Uebersetzung des Tabari S. 501 nachgewiesen hat, bezeichnet ܦܣܩܪ Waspuhr die höchste Adelsklasse des Sassanidenreichs, die Angehörigen der 7 grossen „Häuser", deren Häupter Reichsfürsten waren, und die zum Theil von dem Arsacidenhause stammten. Die armenische Schreibung ist, wie Nöldeke mir brieflich mittheilt, Waspuhrakan (Plural).

4) ܒܩܠܐ ܕܪ̈ܘܡܐ vielleicht ist zu lesen ܕܪܘܚܐ mit der Stimme des Geistes, d. h. der Rūḥa d'Qudsha

die aus ihrer himmlischen Heimath herabgesunken, in der untern Welt ihres himmlischen Ursprungs vergisst, ist ein parthischer Königssohn geworden, der gen Westen durch Babylonien nach Aegypten wandert, um dort die von der Schlange behütete Perle zu suchen. Die Reise geht von Parthien nach Maishân, dem „Hafen der Kaufleute“, d. h. Mesene, dem District zwischen al-Baṣra und Wâsiṭ mit der gleichnamigen Hauptstadt am persischen Meerbusen, dann weiter nach Babylonien, Sarbûg und von da nach Aegypten. Sarbûg (ܣܪܒܘܓ) ist nicht mehr zu bestimmen; sowol Mabûg (Hierapolis) als Sarûg, an welche beiden Orte man denken könnte, liegen zu weit nördlich, daher Nöldeke zur Erwägung gibt, ob nicht vielleicht Borsippa (ܒܘܪܣܦ) zu lesen sei. Auf der Rückkehr in die Heimath berührt die Reise dieselben Orte. Offenbar ist unter Parthien, dem „Reiche des Ostens“, das obere Lichtreich gemeint, aus welchem die Seele herabgesunken ist; Aegypten ist ebenso wie in der Gnosis der Peraten und Naassener die untere materielle Welt; Maishân, Babel und Sarbûg bezeichnen die in der Mitte liegenden Reiche der Archonten. Der Vater, die Mutter und der Bruder, „der Zweite von Ansehn“, sind die aus der syrischen Vulgärgnosis wohlbekannten drei Figuren: der erste Mensch oder der Vater, das erste gränzenlose Licht, welches im Urgrunde wohnt, ferner das erste Weib oder die Mutter der Lebendigen, endlich der zweite Mensch oder der Sohn („der Menschensohn“). Die Ausdrücke „Vater“, „Mutter“ und „Sohn“ weisen darauf hin, dass die Mutter der Lebendigen nicht wie in der von Irenäus bezeugten Gestalt des „ophitischen“ Systems die σύζυγος des zweiten Menschen, sondern wie bei Bardesanes [1]) die Genossin des ersten Menschen oder des προπάτωρ ist. Die das Meer rings umgebende Schlange ist der hylische Geist Ophiomorphos, die böse Weltseele, welche dem Menschengeschlecht allezeit feindlich gesinnt ist. Diese Schlange umgürtet nach bekannter gnostischer Anschauung die untere Welt, samt dem sie umgebenden Ocean [2]). Der Mythus von der Seele, welche ihren himmlischen Ursprung und ihre Aufgabe vergisst, bis sie durch eine höhere Offenbarung daran erinnert,

1) Vgl. meine Abhandlung über die ophitischen Systeme Zeitschr. f. wiss. Theol. 1864 S. 440 f. und meine Recension in der Prot. Kirchenzeitung 1865 S. 694. Ich bemerke dazu nur noch, dass die Darstellung des Irenäus (haer. I, 30, 1 sqq.) selbst widersprechende Elemente enthält, indem auch wieder der Vater mit dem „Weibe“ eine „Rechte“ und eine „Linke“ erzeugt.

2) Vgl. meinen Gnosticismus S. 128 ff., insbesondre das dort über die Lehre der Peraten Bemerkte. Ausserdem vgl. die Rede des Drachen in unsern Acten p. 217 Tischend. und dazu Pistis Sophia ed. Schwartze p. 319.

ihre Aufgabe vollzieht und in die Heimath zurückkehrt, wiederholt sich unter den verschiedensten Bildern in den gnostischen Systemen, und findet sich, wie Nöldeke (a. a. O. S. 677) bemerkt, noch in der so späten Mandäer-Gnosis zum Theil wörtlich wieder. Das glänzende Kleid, welches die Seele bei ihrer Herabkunft auf die Erde oben zurücklässt, ist der himmlische Lichtleib, das *corpus leve, clarum et quasi spiritale*, mit welchem nach der Ophitengnosis (Iren. I, 30, 9) Adam und Eva geschaffen sein sollen [1]). Unter dem Jüngling aus gleichem Stamm, den der von Osten Gekommene zu seinem vertrauten Genossen macht, ihn vor den Aegyptern und vor der Gemeinschaft mit dem Unreinen warnt, ist eine andre, bereits aus der himmlischen Heimath herabgesunkene und in Vergessenheit ihres Ursprungs gerathene Seele zu verstehn. Dieselbe ist bereits mit dem schmutzigen Gewand Aegyptens, dem irdisch-materiellen Leibe bekleidet, der ihre Herkunft verhüllt. In dasselbe Gewand kleidet sich nun auch der neue Ankömmling aus Osten, um den Aegyptern als Landsmann zu erscheinen, erleidet aber alsbald dasselbe Schicksal wie sein Genosse. Von dem materiellen Leibe bekleidet, geräth die Seele in die Knechtschaft der unteren Mächte, „isst von ihrer Speise", vergisst ihren Auftrag und sinkt in Schlaf. Die Perle, deren Gewinn der Zweck der Sendung nach Aegypten und die Bedingung der Rückkehr nach Osten ist, kann nichts andres als den aus der oberen Welt entwendeten Lichtfunken bedeuten, dessen Wiederbringung die Bedingung für die Rückkehr der Seele ins Lichtreich bildet [2]). Die Offenbarung aus dem oberen Reiche, ohne welche dieser Lichtfunke nicht befreit werden kann, wird dargestellt durch den Brief aus der Heimath, der den in Schlaf Versunkenen an seinen Ursprung und Auftrag erinnert. Die „Schlange" bewacht die Perle im Meeresgrund, denn die hylischen Mächte halten den pneumatischen Samen fest; aber die Nennung der Namen des Vaters, des Zweiten und der Mutter wiegt sie in Schlaf, und ermöglicht so die Wegnahme der Perle, denn über den zur Gnosis des oberen Lichtreichs Gelangten haben die unteren Mächte keine Gewalt, sie können ihm die Perle nicht länger vorenthalten noch ihn an der Rückkehr ins Heimathsland hindern. Die Offenbarung, „der himmlische Brief", leitet den Gnostiker mit ihrem

1) Vgl. auch das ἔνδυμα οὐράνιον in der Sethianerlehre Philos. V, 19 p. 206 ed. Gotting. und das glänzende Kleid Christi Pistis Sophia p. 16 sqq. ed. Schwartze.

2) Die andre an sich mögliche Deutung der Perle auf die Gnosis stimmt weder mit der Sendung der Seele aus der oberen Welt noch mit der Bewahrung der Perle durch die Schlange überein.

Lichte aus der unteren Welt heraus, durch das Reich der Mitte hindurch zum Thore des Lichtreichs [1]). Als die letzte Station im Reiche der Mitte (die grosse Maishân) durchschritten ist, wird dem Gnostiker sein „glänzendes Gewand“, sein himmlischer Lichtleib, zurückgestellt, der von ihm unterschieden und doch wieder mit ihm Eins ist. Derselbe ist sein wahres pneumatisches Wesen selbst, das in allem seinem Thun das eigentlich Thätige ist. So kann er nun durch das Thor der Begrüssung und Huldigung eintreten, zu dem Thore des zweiten Menschen und weiter zu dem Thore des Vaters gelangen [2]). Dies ist die Rückkehr des Gnostikers ins Lichtreich, seine Aufnahme unter die Fürsten dieses Reichs zur Theilnahme an ihrer Seligkeit. Eine nähere Erläuterung bedürfen nur noch die zwei Boten oder Schatzmeister, welche die herabgesandte Seele durch den Ort der Mitte hindurchgeleiten, sie aber beim Eintritt in Aegypten verlassen. Wahrscheinlich sind sie identisch mit den beiden Schatzmeistern, welche das glänzende Kleid bewahren, und dem Wiederkehrenden auf der letzten Station des Reichs der Mitte zurückbringen. Sicherlich ist nicht an die psychischen Archonten zu denken, welche ja gar nicht im Reiche der Mitte ihren Platz haben. Wie Nöldeke mir bemerkt, kommt der Ausdruck ܦܪܘܢܩܐ parwânqâ (aus pers. parwânak, neupers. parwâna, Courier) in den Mandäerschriften öfters vor als Bezeichnung höherer Wesen, welche zur Erlösung der in niedere Sphären gerathenen Wesen verwendet werden. „Bei den Mandäern ist die Bedeutung des persischen Wortes durch das aram. פרק ‘erlösen’ beeinflusst, sodass parwânqâ zuweilen ganz in der Bedeutung von pârôqâ ‘Erlöser’ steht. Umgekehrt ist hier ܦܪܘܩܐ geschrieben, während ܦܪܘܢܩܐ gemeint ist“.

Die Vermuthung Nöldeke's, dass wir in diesem Liede einen ächten Hymnus des Bardesanes besitzen, wird auch von Macke (Syrische Lieder gnostischen Ursprungs. Tübinger Theol. Quartalschrift 1874 S. 1—70) getheilt. Letzterer hat diese Annahme auch auf die übrigen,

1) Macke will (a. a. O. S. 57 ff.) den Brief persönlich aufgefasst wissen, weil er spreche und Führer der Seele sei, und deutet die Sendung des Briefes auf die Erscheinung Christi, den seidenen Stoff des Briefes auf Christi ätherischen Körper. Indessen ist diese Deutung sehr zweifelhaft.

2) Willkürlich unterscheidet Macke den König der Könige vom Vater, versteht unter jenem den Demiurgen, und lässt sogar die Seele vom Demiurgen in das Pleroma eingeführt werden (a. a. O. S. 57. 62). Freilich setzt er ebenso irrthümlich voraus, dass die Seele vom Demiurgen geschaffen sei. Aber an den Osten, die Heimath der Seele, reicht die Herrschaft des Demiurgen gar nicht heran; die Seele aber (die ψυχὴ πνευματική) stammt nach Bardesanes vom Himmel her, von den Aeonen.

in unsern Thomasacten erhaltenen gnostischen Hymnen ausgedehnt, indem er wahrscheinlich zu machen sucht, dass sie sämtlich ursprünglich in syrischer Sprache und in rhythmischer Form verfasst gewesen, und in die Acten nur nachträglich aufgenommen worden seien, um ihnen grössere Verbreitung zu sichern [1]). Diese Annahme hat in der That viel für sich. Ob aber, wie Macke weiter vermuthet, unsere Thomasacten selbst ursprünglich syrisch geschrieben waren, muss einer nochmaligen Untersuchung vorbehalten bleiben. Die schon von Nöldeke beobachtete Erscheinung, „dass diesen durch und durch orientalischen Gedanken das orientalische Gewand eben weit besser steht als das griechische" (a. a. O. S. 676), ebenso wie die von Macke nachgewiesenen auch in der katholischen Bearbeitung nicht völlig verwischten Spuren eines ursprünglichen Rhythmus der poëtischen Stücke beweisen nur die ursprünglich syrische Abfassung der letzteren, nicht des ganzen Buches. Wäre jedoch der griechische Text unserer Acten Original, so müsste man annehmen, dass die syrische Uebersetzung der Acten selbst in gnostischen Kreisen, denen die Originale der Hymnen noch zugänglich waren, veranstaltet und erst später einer katholischen Purification unterzogen worden ist, welcher das Lied von der Seele, als scheinbar unschuldig, glücklicherweise entging. Es ist schon bemerkt worden, dass dieses Lied ursprünglich mit den Thomasacten gar nichts zu schaffen hat. Aber auch das Preisgebet an die Sophia und die übrigen gnostischen Hymnen in unsern Acten stehen mit diesen in einem sehr lockeren Zusammenhang, und haben ebenfalls sicher schon früher existirt. Die Abfassungszeit ist wenigstens für den Hymnus von der Seele noch ziemlich genau zu bestimmen. Da derselbe das Partherreich noch als bestehend voraussetzt, so muss er vor dem Jahre 226 gedichtet sein, womit die Erwähnung von Mesene als wichtigem Handelshafen und die zahlreichen von Nöldeke und Macke hervorgehobenen Archaismen in der Sprache übereinstimmen. Der Abfassung durch Bardesanes selbst würde höchstens die Notiz entgegenstehen, dass derselbe in fünfzeiligen Rhythmen zu dichten pflegte, während der Rhythmus des Hymnus sechszeilig ist. Indessen kommen auch in den von Ephrem erhaltenen Resten, wie Macke erinnert, sechszeilige Strophen vor. Die gnostischen Anschauungen des Hymnus stimmen durchaus mit denen des Bardesanes überein, wie wir oben gesehn haben auch in solchen Fällen, wo derselbe von der sonst überlieferten Vulgärgnosis abweicht.

1) Die Vermuthung, dass die Ode an die Sophia ursprünglich syrisch verfasst sei, hat übrigens schon Thilo a. a. O. S. 121 ausgesprochen.

Nächst dem Liede von der Seele kommen namentlich noch die Ode auf die Sophia und die beiden Weihegebete in Betracht, welche sämtlich noch griechisch und syrisch erhalten sind.

Die Ode auf die Sophia, welche Thomas in hebräischer (d. h. syrischer) Sprache vorgetragen haben soll (Tischendorf p. 197. Bonnet p. 8), liegt noch in ihrer unverfälschten Gestalt in den codd. Paris. gr. 881 und 1176 (A und D), sowie in Paris. 1510 und 1485 (P Q bei Bonnet) vor. Cod. C hat sie bis zur Unkenntlichkeit verkürzt, codd. BE lassen sie ganz weg; der syrische Text gibt eine katholische Bearbeitung, hat aber vielfach noch das ursprüngliche Gefüge bewahrt, während der griechische Text den Eindruck einer nicht immer genauen und öfters unbeholfenen Uebersetzung macht. Das Lied lautet folgendermassen:

Das Mädchen [1]) ist des Lichtes Tochter,
Der Abglanz der Könige wohnt ihr ein.
Fröhlich und erquickend ist ihr Anblick,
In strahlender Schönheit [2]) erglänzt sie.

Ihre Gewänder gleichen den Blumen [3]),
Lieblicher Duft strömt von ihnen aus.
Ueber ihrem Haupte thront der König
Und nährt [4]) die unter ihm weilen.

Wahrheit wohnt auf ihrem Haupte,
Freude spielt zu ihren Füssen.
Ihr Mund ist geöffnet wie es ihr ziemt,
Mit ihm lässt sie alle Lobgesänge erschallen [5]).

Zweiunddreissig sind, welche sie preisen [6])
— — — — — — — — — — — — — —
Ihre Zunge [7]) gleicht dem Vorhang der Thür
Der sich den Eintretenden öffnet [8]).

---

1) Syr.: „Meine Kirche“. Ursprünglich wol auch ܛܠܝܬܐ „das Mädchen“.

2) Syr.: „Durch jedes gute Werk“.

3) Griech. ἐαρινοῖς ἄνθεσιν.

4) Griech. τρέφων τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ.

5) Syr.: „Ihr Mund ist geöffnet und es ziemt sich für sie, dass [oder : da] sie alle Lobgesänge spricht“.

6) τριάκοντα καὶ δύο εἰσὶν οἱ ταύτην ὑμνολογοῦντες. Ganz abweichend Syr.: „die Zwölf Apostel des Sohnes und die Zweiundsiebzig donnern in ihr“. Im griechischen Texte fehlt ein Vers.

7) ὧν ἡ γλῶσσα A D. Dafür hat schon Thilo ἧς ἡ γλῶσσα vermuthet, was P Q und der Syrer bestätigen.

8) Syr.: „Ihre Zunge ist der Vorhang, welchen der Priester erhebt und hineingeht“.

Ihr Nacken erhebt sich wie Stufen,
Ihn hat der erste Baumeister gebildet.
Ihre zwei Hände zeigen verkündigend auf den Chor der Aeonen[1],
Ihre Finger zeigen auf die Thore der Stadt[2].

Ihr Brautgemach duftet von Balsam und allen Aromen,
Gibt süssen Wohlgeruch von Myrrhen und Laubwerk,
Drinnen sind Myrthenzweige und duftende Blumen gebreitet,
Das Brautbett mit Schilfrohr geschmückt[3].

Ihre Brautführer, sieben an der Zahl[4], umringen sie[5],
Welche sie selbst erwählt hat,
Ihre Brautführerinnen sind sieben[4],
Die vor ihr den Reigen aufführen.

Zwölf sind es an der Zahl, die vor ihr dienen
Und ihr unterworfen sind.
Sie richten den Blick auf den Bräutigam hin,
Um durch seinen Anblick erleuchtet zu werden[6].

Und auf ewig werden sie mit ihm sein zu ewiger Freude[7]
Und werden bei der Hochzeit[8] sitzen, zu der sich die Grossen[9] [versammeln,
Und werden bei dem Mahle weilen,
Dessen die Ewigen gewürdigt werden[10].

Und sie werden bekleidet werden mit königlichen Gewändern[11]
Und werden gehüllt werden in glänzende Kleider[12]

---

1) Syr.: „Das Land des Lebens“.

2) Syr.: „Das Thor des Himmels“.

3) Syr.: „Das Haus ihres Brautgemachs ist glänzend und erfüllt vom Duft der Erlösung. Ein Rauchfass steht in seiner Mitte, Liebe und Glaube und Hoffnung durchwürzen es ganz, in ihm ist (als Teppich) die Wahrheit gebreitet, seine Pforten sind mit Treue geschmückt“. Der Uebersetzung des griech. Textes liegt die auch von Tischend. recipirte Conjectur Thilo's αἱ δὲ παστάδες ἐν καλάμῳ κεκόσμηνται zu Grunde.

4) Die Siebenzahl fehlt beidemale im Syrischen.

5) Syr.: „Ihre heiligen Brautführerinnen reden vor ihr Preis“.

6) Syr.: „Es dienen vor ihr die Lebendigen und blicken hin auf ihren Bräutigam, der kommen wird, und sie werden in Herrlichkeit strahlen“. Nöldeke zieht vor ܚܝ̈ܐ statt mit „die Lebendigen“ zu übersetzen „das Leben“.

7) Syr.: „in dem Reiche“.

8) Syr.: „in der Herrlichkeit“.

9) μεγιστᾶνες. Syr.: „die Gerechten“.

10) Syr.: „zu dem Einige eingehen“.

11) Syr.: „mit Gewändern des Lichts“.

12) Syr.: „mit der Herrlichkeit ihres Herrn“.

Und in Freude und Frohlocken werden beide sein [1])
Und werden preisen den lebendigen Vater [2]).

Dessen prächtiges Licht sie empfangen haben
Und in dessen, ihres Herrn, Anschauung sie erleuchtet wurden;
Dessen unvergängliche Speise [3]) sie genossen haben,
Die immer bei ihnen bleibt [4]).

Und von dessen Wein [5]) sie getrunken haben,
Der keinen Durst und keine Begierde erweckt [6]).
Und sie priesen samt dem lebendigen Geiste
Den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit [7]).

Macke hat (a. a. O. S. 7 ff.) versucht, durch Vergleichung des syrischen und des griechischen Textes das syrische Original in sechszeiligen Rhythmen wieder herzustellen. Für die Sacherklärung hat schon Thilo (a. a. O. S. 121 ff.) fast alles Wesentliche beigebracht.

Es ist das Lied von der Hochzeit der Sophia, die mit Christus ihrem Bräutigam vereint und in das obere Lichtreich wieder eingeführt wird. Diese himmlische Hochzeit, an deren Freuden alle Pneumatiker theilzunehmen berufen sind, wird auch sonst öfters in den Acten gepriesen, vgl. Sect. 12 (Tischend. p. 200; Bonnet p. 11): Καὶ ἔσεσθε ... προσδοκῶντες ἀπολήψεσθαι ἐκεῖνον τὸν γάμον, τὸν ἄφθορον καὶ ἀληθινόν, καὶ ἔσεσθε ἐν αὐτῷ παράνυμφοι συνεισερχόμενοι εἰς τὸν νυμφῶνα ἐκεῖνον, τὸν τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρη. Sect. 14 p. 202 Tischend. p. 12 Bonnet ἕτερον γάμον ἡρμόσθην .... ἀνδρὶ ἀληθινῷ συνεζεύχθην. Vgl. auch die Rede der Mygdonia in der 8. πρᾶξις p. 69 sq. Bonnet; p. 261 der engl. Uebers. bei Wright: „Jenes Hochzeitsfest, welches du siehst, ist vergangen und vorbei, aber dieses Hochzeitsfest soll nimmer vergehn. Jenes war ein Hochzeitsfest der Vergänglichkeit, dieses ist ein Hochzeitsfest des ewigen Lebens. Jenes

1) Fehlt im Syrischen.

2) So im Syrischen. Griechisch τὸν πατέρα τῶν ὅλων.

3) Syr.: „dessen Speise". Griech.: οὗ τὴν ἀμβροσίαν βρῶσιν.

4) Griech.: μηδεμίαν ὅλως ἀπουσίαν [d. i. Abführung, Excrement] ἔχοντες. Ebenso Syr.

5) Syr.: „und sie haben getrunken vom Leben".

6) Syr. grade umgekehrt: „nach dem die, welche es trinken, verlangen und dürsten".

7) Syr. wieder ganz katholisch: „Und sie priesen den Vater, den Herrn des All, und den eingeborenen Sohn, der von ihm ausgeht, und sie bekennen den Geist, seine Weisheit".

waren vergängliche Brautführer und Brautjungfern, dieses sind Brautführer und Brautjungfern, welche ewig bleiben. Jene Hochzeit ward auf der Erde gefunden, wo ein unaufhörlicher Druck stattfindet; diese wird oberhalb des feurigen Durchgangs [1]) gefunden, über welchen Gnade ausgegossen ist. Jenes war eine Brautkammer, welche vergeht; dieses ist eine Brautkammer, welche für immer bleibt. Jenes war ein Brautbett, bedeckt mit vergänglichen Gewändern; dieses ist ein Brautbett, bedeckt mit Liebe, Treue und Wahrheit. Du bist ein Bräutigam, welcher vergeht und verwandelt wird. Jesus (Christus) ist der treue Bräutigam, welcher für immer bleibt, und niemals stirbt und keiner Verderbnis unterworfen ist. Jene Hochzeitsgabe bestand in Schätzen und Kleidern, welche vergehn, diese Hochzeitsgabe besteht in Worten des Lebens, die nimmer vergehn". Die Stelle, an welcher das Lied in unsern Acten Aufnahme gefunden hat, ist keine unpassende: es ist da, wo die gezwungene Theilnahme des Apostels an einem irdischen Hochzeitsfeste erzählt wird.

Zum Verständnisse des Gedichtes ist festzuhalten, dass in der Hochzeit der wiederkehrenden Sophia überhaupt die Aufnahme der pneumatischen Seelen ins obere Lichtreich symbolisirt wird. „Das Mädchen", die „Tochter des Lichts" ist in der beim Syrer vorliegenden Bearbeitung auf die Kirche gedeutet („Meine Kirche ist die Tochter des Lichts"), womit dem Liede von der himmlischen Hochzeit sofort eine gut katholische Deutung gesichert wird. Der Mythus von der Achamoth oder Ḥakmûth, welche zum Pleroma, aus dem sie herabgesunken zurückkehrt und dort mit ihrem himmlischen Bräutigam Christus zu einer ewigen Syzygie wieder vereinigt wird, kehrt in den mannichfaltigsten Wendungen in den gnostischen Systemen wieder. So in den Excerpten aus Theodotos und der orientalischen Schule §. 63 und 64 (in Clem. opp. p. 984 sq. Potter), bei Herakleon (ap. Orig. T. X in Joann.), bei den Valentinianern (Iren. haer. I, 7), den Ophiten (Iren. haer. I, 30, 12), den Markosiern (Iren. haer. I, 21, 3), den Manichäern (Augustin c. Faust. XV, 1. 5. c. epist. fundam. 13 u. ö.). Aber auch Bardesanes besingt die himmlische Hochzeit in einer seiner Hymnen, von welcher uns Ephrem noch ein Fragment aufbewahrt hat (Ephr. hymn. 55 II, 557 F ed. Rom.):

---

1) Gemeint ist der φραγμὸς πυρός, der uns auch in der ophitischen Beschwörungsformel an Horäos, den obersten der Archonten, begegnet (Orig. c. Cels. VI, 31). der flammende Kreis am Orte der Mitte, dessen Durchmesser den Cherub darstellt mit dem feurigen Schwert, vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863 S. 447.

— — Wann endlich
Schaun wir dein Gastmahl,
Sehn wir das Mädchen,
Die Tochter, die auf dein Knie du setztest
Und der du vorsangst?

Die „Tochter“ oder das „Mädchen“ (talıthâ) ist auch hier die Hachmûth oder Rûhâ d'Qudshâ, die Sophia-Achamoth, welche im Systeme des Bardesanes mit dem heiligen „Geiste“ identisch ist und nach ihrer Wiederbringung mit „dem Sohne des Lebendigen“ oder Christus eine Syzygie bildet [1]).

Die specielle Erklärung unsres Hymnus hat allerdings ihre Schwierigkeiten. Was in dem eben angeführten Hymnus des Bardesanes noch als Gegenstand der Sehnsucht erscheint, ist hier bereits erfüllt: die Sehnsucht nach dem Lichtreiche, welche die Achamoth wol in demselben von Ephrem angeführten Hymnus (a. a. O. p. 558 A) mit den Worten (vgl. ψ 22, 2. Matth. 27, 46) ausspricht

Mein Gott und Haupt
Liessest du mich allein?

sie ist hier gestillt, und damit das Ziel der Weltentwickelung, der Wiederbringung der herabgesunkenen pneumatischen Funken, erreicht. So wird denn zuerst die Braut, darnach das Brautgemach und der Brautzug, zuletzt die Hochzeit und das himmlische Gastmahl geschildert. Unter den Königen, deren Abglanz der Sophia innewohnt, sind die Aeonen der oberen Welt gemeint; der „König“, der über ihrem Haupte wohnt, ist das Urprincip selbst, der „Vater der Lebendigen“, der unerforschliche, höchste Gott und Vater, schwerlich wie Thilo vermuthet (S. 134) der Σωτήρ, welcher der Achamoth als ihr Bräutigam nahe ist. „Wahrheit wohnt auf ihrem Haupte“ und „Freude spielt zu ihren Füssen“, weil sie, von ihrem Irrthum erlöst und von dem Schmerze ihres Gottverlassenseins befreit, wieder ins Pleroma zurückgekehrt ist. Mit der Wahrheit des himmlischen Lichtes erleuchtet, öffnet sie ihren Mund, um den Vater und die Herrlichkeit des Pleroma zu preisen. Schwierig sind die folgenden Worte τριάκοντα καὶ δύο εἰσὶν οἱ ταύτην ὑμνολογοῦντες. Da die Worte ἧς τὸ στόμα ἀνέῳκται πρεπόντως αὐτῇ vorhergehn, und nachher statt ὧν ἡ γλῶσσα gewis mit P Q ἧς ἡ γλῶσσα zu lesen ist, so erwartet man vielmehr den Gegenstand des eignen Preisgebets der Sophia zu hören, während sie hier selbst als Gegenstand des Preises

1) Vgl. Protest. Kirchenzeitung 1865 S. 694 ff.

der „Zweiunddreissig“ bezeichnet wird. Der Syrer bietet mit seiner Lesung keine Hilfe „die zwölf Apostel und die Zweiundsiebzig donnern in ihr“. Es ist klar, dass er das Gnostische beseitigt und die Zweiunddreissig in die 12 Apostel und die 72 Jünger verwandelt hat. Thilo kommt (S. 136) auf die Vermuthung, dass unter den 32 die 32 Zähne im Munde der Sophia gemeint seien, Macke (S. 44) ist geneigt, den ganzen Vers als Einschiebsel auszuwerfen. Letzteres geht um des syrischen Textes willen nicht an, aber auch die erstere Annahme scheint durch denselben ausgeschlossen zu werden. Das Original muss entweder die Zweiunddreissig als Gegenstand des Preisgebetes der Sophia bezeichnet, oder nach der Andeutung des Syrers besagt haben, dass die Zweiunddreissig durch den Mund der Sophia den Urvater lobpreisen. Jedenfalls sind 32 Aeonen gemeint, was an die valentinianische Lehre erinnert. Leider ist aber die Strophe auch lückenhaft überliefert; es fehlt ein Vers, und der syrische Text setzt voraus, dass ursprünglich zwei Classen von Wesen unterschieden waren. Der griechische cod. C, welcher aber den ganzen Hymnus stark verkürzt, liest ἣ λειτουργοῦσι λευχειμονοῦντες ἄγγελοι, ebenfalls wie es scheint gegen den Zusammenhang, doch könnte noch etwas Richtiges zu Grunde liegen [1]. Auf die Herstellung des Ursprünglichen wird man jedoch ohne neue Hilfsmittel verzichten müssen.

Im Folgenden wird die Beschreibung der Braut fortgesetzt. „Ihre Zunge gleicht dem Vorhange, der den Eintretenden geöffnet (‚aufgeschüttelt‘) wird“, wol sinnbildlicher Ausdruck für den Gedanken, dass die Erkenntnis der Wahrheit, welche ihre Zunge verkündigt, die Gnostiker wie durch einen Vorhang hindurch in das obere Lichtreich eintreten lässt. Dem entsprechend heisst es weiter „Ihr Nacken erhebt sich wie Stufen, ihn hat der erste Baumeister gebildet“. Ein hoher Nacken gilt auch sonst im Oriente als Schönheit, vgl. Cant. 7, 4 ὁ τράχηλός σου ὡς πύργος ἐλεφάντινος (vgl. auch 4, 4). Hier aber erhebt er sich stufenförmig, gleich einer Treppe, die hinaufführt ins obere Reich des Lichts, vgl. das ähnliche Bild in den actis Philippi sect. 32 p. 88 sq. Tischend., wo es von dem wunderbaren Kreuze, das von Oben bis zum Abyssus herabreicht, heisst καὶ ἦν πλήρης φωτὸς

---

1) Bei der Thilo'schen Deutung würden die λευχειμονοῦντες eine passende Bezeichnung der weissglänzenden Zähne der Sophia sein; man könnte dann herstellen: ἣ λειτουργοῦσι λευχειμονοῦντες, τριάκοντα καὶ δύο εἰσὶν οἱ ὑμνολογοῦντες, wobei dann immerhin die 32 weissen Zähne der Sophia auf 32 durch ihren Mund lobsingende Geister, die ihr dienstbar sind, bezogen werden könnten. Aber der Syrer begünstigt diese Annahme zu wenig.

καὶ εἶχεν τὸν τύπον καθ' ὁμοίωσιν κλίμακος. Unter dem „ersten Baumeister“ versteht Thilo (S. 137 f.) den Σωτήρ, welcher auch in den excerpt. ex scr. Theodoti §. 47 πρῶτος δημιουργὸς ὁ καθολικός heisst; wahrscheinlich ist aber hier einfach der Vater der Lebenden oder der Urvater zu verstehn. Die Hände der Sophia sind emporgerichtet; sie zeigen hin auf „den Chor der Aeonen“, ihre Finger zeigen auf „die Thore der Stadt“ d. h. des obern Jerusalem oder des Pleroma (vgl. auch Thilo S. 138 f.).

Es folgt die Beschreibung des Brautgemachs, unter welchem wieder das obere Paradies oder das Pleroma zu verstehn ist. Die Schilderung bietet die ganze Farbenpracht orientalischer Poësie auf, wie sie uns auch sonst in gnostischen Kreisen begegnet. Die Vorstellung ist übrigens die, dass die Sophia erst im Begriffe steht, in das „Brautgemach“ oder in die obere Lichtwelt einzutreten. Der Text ist theilweise unsicher [1]), im Syrischen ganz im katholischen Interesse verändert [2]).

An die Beschreibung des Brautgemachs reiht sich die Schilderung des Brautzuges. Sieben Brautführer [3]), welche sie selbst erwählt hat und sieben Brautjungfern umgeben die Braut und führen vor ihr den Reigen auf; zwölf Diener sind ihrer Befehle gewärtig, den Blick auf den Bräutigam (Christus) hingerichtet. Schwierig ist hier nur die Erwähnung einer doppelten Hebdomas. Unter den sieben Brautführern sind die sieben Archonten der Hebdomas gemeint, über denen die Achamoth als Ogdoas am Orte der Mitte thronte, und welche auch nach valentinianischer Lehre bei der Endvollendung an den Ort der Mitte aufrücken, und so einen wenn auch beschränkten Antheil an der künftigen Seligkeit gewinnen sollen. Vgl. auch die excerpta ex script. Theodoti §. 65, wo der Demiurg (die Hebdomas) παράνυμφος heisst und dazu Thilo S. 142 f. Auch in dem weiter unten zu besprechenden Weihegebet sind die „sieben Häuser“ erwähnt, deren Mutter die im achten

1) Statt αἱ δὲ παστάδες wie Thilo emendirt, liest cod. A ἐνδεκεστάδες, cod. D αἱ δὲ κλεῖς, wofür Thilo αἱ δὲ κλεισιάδες (κλισιάδες) die Pforten (des Brautbetts oder Brautgemachs) in Vorschlag bringt, eine Lesart, welche der Syrer zu bestätigen scheint, und codd. PQ αἱ δὲ κλειστάδες wirklich bestätigen. Auch das ἐν καλάμῳ ist zweifelhaft: Thilo schlägt ἐν θαλάμῳ oder (bei der zweiten Lesart) ἐν καλάθῳ vor. PQ lesen ἐν καλάμοις.

2) Der Syrer allegorisirt; in der Mitte des „Brautgemachs“ steht ein Rauchfass oder glühendes Kohlenbecken, ein verbreitetes Sinnbild der Eucharistie. Vgl. die Belege bei Macke S. 46 f.

3) Dass statt des verkehrten νυμφίοι vielmehr παράνυμφοι zu lesen sei, hat schon Thilo (S. 142) bemerkt, und der syrische Text bestätigt es.

Hause thronende Achamoth ist: ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἴκων, ἵνα ἡ ἀνάπαυσίς σοι εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται (p. 213 Tischend. p. 20 Bonnet), vgl. exc. ex script. Theod. §. 47: ἡ δὲ Σοφία δευτέρα οἰκοδομεῖ οἶκον ἑαυτῇ, καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτά. Unter den 12 Dienern sind die 12 Zodiakalgeister zu verstehn, die uns auch bei Bardesanes neben den „Sieben" und sonst öfters in gnostischen Systemen (vgl. z. B. exc. ex script. Theod. §. 24) begegnen. Schwieriger ist zu sagen, was wir uns unter der zweiten Hebdomas, den „sieben Brautjungfern", vorstellen sollen. Man könnte an eine obere und eine untere Hebdomas denken und letztere auf die sieben Planetengeister beziehn (Macke S. 47 f.); doch sind wahrscheinlich die sieben „Brautführer" selbst mit den sieben Planetengeistern identisch, und so bleibt wol nur die Annahme übrig, dass das Syzygienverhältnis auch bis in die Sphäre der Planetengeister fortgesetzt, und den sieben männlichen Archonten sieben weibliche Geister zugesellt sind (so auch Thilo S. 144).

Den Schluss des Hymnus macht die Schilderung des Hochzeitsfestes und seiner nimmer endenden Freuden. Auffällig ist hier nur, dass nach dem griechischen Texte die Brautführer, Brautjungfern und Diener als diejenigen bezeichnet werden, welche gemeinsam mit den „Aeonischen" an den Freuden des Hochzeitsmahles Theil nehmen. Dies ist gegen die sonst allgemein feststehende gnostische Voraussetzung, dass nur die Pneumatiker, zu denen der Demiurg und die Archonten der Mitte nicht gehören, ins Pleroma eingehn. Um so beachtenswerther ist daher, dass der syrische Text vielmehr liest: „Es dienen vor ihr die Lebendigen, und blicken hin auf den Bräutigam, der kommen wird und sie werden in Herrlichkeit strahlen". Die „Lebendigen" ist bei Bardesanes stehender Ausdruck für die pneumatischen Wesen. Man darf daher wol eine Textverderbnis vermuthen, und die ganze nachfolgende Schilderung von den Genossen des himmlischen Hochzeitsmahles und ihren unvergänglichen Freuden auf die „Lebendigen" oder die Pneumatiker beziehn. Freilich lässt sich der griechische Text aber nicht unmittelbar aus dem syrischen ergänzen, weil in letzterem alle Beziehungen auf die sieben Archonten und die zwölf ζώδια gestrichen sind. Die „Lebendigen" also, oder die pneumatischen Kinder der Achamoth, werden zu dem Hochzeitsmahle zugelassen, zu welchem die μεγιστᾶνες und die αἰώνιοι, die Aeonen des Pleroma (vgl. Thilo S. 149) sich vereinigen. Sie werden nach Ablegung der irdischen Körper mit himmlischen Kleidern (s. oben das Lied von der Seele) bekleidet werden, himmlische Speise und himmlischen Trank in reicher Fülle empfangen, ohne jemals noch Hunger und Durst zu leiden. Sie

empfangen das herrliche Licht des „lebendigen Vaters“ und preisen mit dem „lebendigen Geiste“ „den Vater der Wahrheit“ und „die Mutter der Weisheit“. Der „lebendige Vater“, wie es richtig im Syrischen heisst, ist der Urvater selbst, derselbe der als Vater der Wahrheit bezeichnet wird. Die „Mutter der Weisheit“ ist die Genossin des Urvaters, der „lebendige Geist“ wahrscheinlich die wieder ins Pleroma aufgenommene Achamoth [1]). Vermisst wird nur in dieser Aufzählung der „Bräutigam“, d. h. Christus, wenn derselbe nicht vielmehr mit dem lebendigen Geiste identisch ist, sodass dieser (freilich gegen den Sprachgebrauch) als männliches Princip gedacht wäre.

Namentlich die letzten Aufzählungen erinnern an die Lehre des Bardesanes, mit welcher wir schon in dem Obigen zahlreiche Berührungen fanden. Der Ausdruck der „lebendige Vater“ (ܐܒܐ ܚܝܐ) für den Urvater ist specifisch bardesanisch; nach den Fragmenten wechseln die Bezeichnungen „Vater der Lebendigen“ (oder „des Lebens“) (ܐܒܐ ܕܚܝܐ) und „Lebendiger“ (ܚܝܐ). Seine σύζυγος ist die Mutter der Lebendigen; aus beiden geht die zweite Syzygie, „der Sohn des Lebendigen“ (ܒܪܐ ܕܚܝܐ) oder Christus und die Rûḥâ d’Qudshâ, der heilige Geist hervor, welcher letztere wahrscheinlich mit der Σοφία oder Ḥachmûth (ܚܟܡܘܬܐ) identisch ist. Den drei ersten Aeonen, dem Vater, der Mutter und dem Sohne, begegneten wir auch in dem Liede von der Seele wieder in specifisch bardesanischer Fassung. Durch die Hochzeit der Sophia wird die obere Trias wieder zur Tetras. Es wurde schon bemerkt, dass dieses Hochzeitsmahl auch in den Fragmenten des Bardesanes bei Ephrem zum Theil mit denselben Ausdrücken wie hier erwähnt wird. So heisst es daselbst von der Rückkehr der Sophia in „die Stadt“ (ins Pleroma):

O Ursprung der Wonne
Dess Thore auf Befehl
Vor der Mutter sich öffneten.

---

1) Die Deutung ist nicht völlig sicher, da unter dem πατὴρ τῆς ἀληθείας zuweilen auch wieder ein vom ἀγέννητος unterschiedener Aeon bezeichnet wird (vgl. Epiph. haer. 31, 5), welche Annahme Thilo (S. 150 f.) auch hier bevorzugt. Die „Mutter der Sophia“ wird von Thilo (a. a. O.) richtig auf die Mutter der Achamoth (Iren. haer. I, 4, 1 vgl. I, 21, 5) bezogen; es fragt sich nur, ob der Hymnus eine ἄνω Σοφία und eine κάτω Σοφία wie ein Theil der Valentinianer unterscheidet, oder ob die „Mutter der Weisheit“ vielmehr das erste weibliche Princip ist. Der „lebendige Geist“ ist wol sicher die Achamoth. Macke (S. 49) kehrt die beiden Bezeichnungen um.

(Ephr. hymn. 55 p. 558 B). Eben dieses Pleroma ist wol auch unter dem Paradiese zu verstehn

Welches Götter massen und gründeten
Das Vater und Mutter
In ihrer Verbindung befruchteten
Durch ihre Vermischung pflanzten [1]).

(Ephr. hymn. 55 p. 558 C) [2]). Auch die „Sieben“ und die „Zwölf“, welche hier als Brautführer und Diener der Achamoth erscheinen, kehren bei Bardesanes wieder (Ephr. hymn. 51 p. 550 D vgl. hymn. 53 p. 553 F). Der „Zweiunddreissig“ wird allerdings nirgends in den Fragmenten gedacht. Diejenigen, welche mit den Philosophumena des Pseudorigenes (Phil. VI, 35) den Bardesanes zum Haupte der „orientalischen Schule“ machen, und letztere mit dem orientalischen Zweige der Valentinianer identificiren, können, wenn der Hymnus von ihm herrührt, hier einen neuen Beweis für seinen Valentinianismus finden. Sicher steht, dass Bardesanes ebenso wie unser Hymnus eine Mehrheit von Aeonen voraussetzt. Vgl. Ephr. hymn. 54 p. 555 E. p. 556 A (wo eine Mehrzahl von Īthjē (ܐܝܬܝܐ) erwähnt ist) und hymn. 55 p. 558 E: „Er erdichtete männliche und weibliche Wesen, Götter und ihre Kinder, und pries eine Vielzahl mit den Worten

Preis euch, meinen Herren,
Versammlung der Götter“.

Wie diese Vielheit von Aeonen mit der statuirten Tetras vereinbart worden sei, geht aus den Fragmenten des Bardesanes ebensowenig wie aus unserem Hymnus hervor. Die leichteste Ausgleichung böte die Annahme dar, dass die Achamoth oder das „Mädchen“ von der ἄνω Σοφία oder der Rūḥā d'Qudshā, und dass weiter die gelegentlich erwähnten sieben Ithjē (Aeonen) des Bardesanes von den sieben Archonten, die unter der Achamoth stehn, noch unterschieden wären. Indessen sind beide Annahmen sehr zweifelhaft [3]). Wie dem aber auch sein möge,

---

1) Dies ist, wie Nöldeke vermuthet, der richtige Sinn.

2) Nach derselben Stelle schied Bardesanes ein doppeltes Paradies, ein himmlisches und ein irdisches. Das zweite ist das „schmutzige“, dessen Namen auch nur zu nennen Ephrem sich scheut, nämlich die unreine μήτρα, aus welcher die materielle Welt hervorgegangen ist.

3) Nach Hahn (Bardesanes Gnosticus p. 67) soll die eine der beiden (Ephrem. hymn. 55 p. 557 D. E.) erwähnten Töchter der Rūḥā d'Qudsha, die Majā, auch imago aquarum (ܕܘܡܝܐ ܕܡܝܐ) genannt, mit der κάτω Σοφία oder dem „Mädchen“ identisch sein. Aber offenbar ist die Rūḥā d'Qudshā selbst

jedenfalls spricht gegen die Hypothese, dass der Hymnus auf die Hochzeit der Sophia von Bardesanes herrühre, lediglich nichts, für dieselbe aber so Vieles, dass man es wird wagen dürfen, sich bis auf Weiteres dabei zu beruhigen.

Ausser den besprochenen beiden Hymnen finden sich noch zwei Weihegebete, welche grosse Verwandtschaft mit einander haben. Das erste wird vom Apostel gesprochen, als Gundaphoros und sein Bruder Gad das Sigel empfangen (πρᾶξις β' sect. 27 p. 213 sq. Tischend. p. 20 sq. Bonnet), das zweite nach der Austreibung des Dämons aus dem Weibe, als die versammelten Gläubigen die Eucharistie geniessen sollen (πρᾶξις ε' sect. 47 p. 227 Tischend. p. 36 Bonnet). Beide finden sich auch, aber stark überarbeitet im syrischen Texte p. 166 sq. und p. 189 sq. der engl. Uebersetzung. Thilo hat auch diese Gebete gelehrt commentirt (S. 181 ff.). Macke hat versucht die ursprünglichen Rhythmen wiederherzustellen (S. 17 ff. 69 f.).

Das erste Lied lautet:

Komm, du heiliger Name Christi, der über alle Namen ist [1]),
Komm, du Kraft aus der Höhe [2]),
Komm, du vollkommene Barmherzigkeit [3]),
Komm, du höchstes Geschenk,

Komm, barmherzige Mutter [4]),
Komm, Genossin des Männlichen [5]),
Komm, Offenbarerin der verborgenen Geheimnisse,

---

unmittelbar als die Bildnerin der materiellen Welt, ihre beiden Töchter aber, die Scham des Trocknen (ܒܗܬܬܐ ܕܚܡܐ) d. h. die unreine μήτρα, und das Gebilde der Wasser, sind als die beiden Hauptelemente vorgestellt, aus denen die untere Welt gebildet worden ist. In unserm Hymnus auf die Sophia sind diese beiden mythischen Figuren nirgends erwähnt; von einer doppelten Sophia ist aber in demselben keine Spur enthalten.

1) Griech. ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Der Syrer lässt τὸ ὑπὲρ π. ὄν. weg.

2) Griech. ἐλθὲ ἡ δύναμις ἡ ὑψελή (Paris. 1510) oder ἡ ὕψιστος (Paris. 1454) oder τοῦ ὑψίστου (Paris. 881. 1176); Syr.: „Komm du Kraft der Barmherzigkeit aus der Höhe“.

3) Statt καὶ ἡ εὐσπλαγχνία ἡ τελεία ist mit dem Syrer ἐλθὲ ἡ εὐσπλ. ἡ τελ. herzustellen.

4) Fehlt im Syrischen.

5) ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος wie mit dem zweiten Weihegebete auch codd. Paris. 1176. 1510. 1485 statt ἡ οἰκονομία τ. ἀρρ. lesen. Syr.: „Komm Genossenschaft des Segens“.

Komm, Mutter der sieben Häuser,
Dass dir im achten Hause Ruhe werde [1]).

Komm, du Alter der fünf Glieder [2]),
Des Verstandes, des Gedankens, der Einsicht, der Ueberlegung, des Urtheils [3]),
Theile dich mit diesen Neubekehrten [4]).

Komm, Geist der Heiligkeit,
Und reinige ihre Nieren und Herzen,
Und versigele sie auf den Namen des Vaters
Und des Sohnes und des heiligen Geistes [5]).

Das zweite Weihegebet lautet:

Komm, du höchstes Geschenk [6]),
Komm, vollkommene Barmherzigkeit,
Komm, Genossin des Männlichen [7]),
Komm, heiliger Geist [8]).

Komm, du Kennerin der Geheimnisse des Auserwählten [9]),
Komm, die du in Allem Theil hast an den Kämpfen des edlen Kämpfers [10]),
Komm, du Schatz der Herrlichkeit [11]),
Komm, du Liebling der Barmherzigkeit des Höchsten [11]).

Komm, du Schweigen,
Die du offenbarst die Grossthaten der ganzen Grösse [12]),

---

1) Syr. vielleicht richtiger: „Die im achten Hause Ruhe gefunden hat".

2) Syr.: „Du Gesandter der Versöhnung".

3) Fehlt im Syrischen.

4) Syr.: „dem Sinne dieser Neubekehrten" (eigentlich Jünglinge).

5) Der Syrer lässt die beiden letzten Verse weg und fährt fort: „und er taufte sie auf den Namen des Vaters etc."

6) Nach dem Syrischen eingefügt, vgl. das erste Gebet.

7) Nur im Griechischen.

8) Nur im Syrischen.

9) ἐλθὲ ἡ ἐπισταμένη τὰ μυστήρια τοῦ ἐπιλέκτου, Syr.: „Komm du Offenbarerin der Geheimnisse der Auserwählten unter den Propheten".

10) Syr.: „Komm die du unter seinen Aposteln die Thaten des siegreichen Kämpfers verkündigst".

11) Diese beiden Verse nur beim Syrer.

12) Syr.: „Komm du Schweigende, die du offenbarst die Geheimnisse des Erhabenen".

Komm, die du Verborgenes enthüllst,
Und die Geheimnisse kundthust [1]).

Komm, heilige Taube [2]),
Die du die jungen Zwillinge geboren hast [2]),
Komm, verborgene Mutter [3]),
Die du durch deine Thaten offenbar bist.

Komm, du Spenderin der Freude [4])
Und der Ruhe für Alle die dir anhangen [5]):
Komm, theile dich uns mit in dieser Eucharistie,
die wir in deinem Namen [6]) begehn
Und in dem Liebesmahl, zu dem wir versammelt sind
auf deinen Ruf [7]).

Von dem ersten Liede hat Macke (S. 21 f.) vermuthet, dass es aus zwei Stücken, einem sechszeiligen, katholischen und einem siebenzeiligen, gnostischen zusammengesetzt sei. Jenes soll die vier ersten und die vier letzten Verse, dieses die mittleren Verse enthalten. Aber grade der Eingang zeigt soviel wörtliche Berührungen mit dem zweiten Liede, dass derselbe sicher dem ursprünglichen gnostischen Weihgebete zuzuweisen sein wird. Abgesehn von dem „Alten der fünf Glieder" wird überall in beiden Liedern ein weibliches Wesen angeredet. Offenbar ist die Sophia oder die Rûḥâ d'Qudshâ gemeint, nicht aber wie Thilo annehmen möchte (192), das erste weibliche Princip oder die Mutter der Lebendigen. Ob in den Hymnen eine doppelte Sophia, eine ἄνω Σοφία und eine κάτω Σοφία unterschieden sei, ist wieder nicht mit Sicherheit zu ersehn. Jedenfalls ist die „Mutter" hier nicht als Typus der ringenden und kämpfenden, darnach der Erlösung theilhaftig gewordenen Seele, sondern als rettendes und erlösendes Princip geschildert, die dem Kämpfenden beisteht und ihn der ewigen Freude und Ruhe im Licht-

1) Syr.: „Komm, die Verborgenes redet und die die Thaten unsres Gottes verkündet".

2) Beide Verse fehlen im Syrischen. 'Komm' habe ich zugesetzt.

3) Syr.: „Komm, die da Leben spendet in ihrer Verborgenheit".

4) Mit dem Syrer. Griechisch καὶ ἡ παρέχουσα χαράν.

5) τοῖς συνημμένοις αὐτῇ für σοι. Der Syrer fährt dann fort: „Komm, Kraft des Vaters und Weisheit des Sohnes, die ihr Eins sind in Allem". Katholischer Zusatz.

6) „In deinem Namen" fehlt im Syrischen.

7) Syr.: „und in diesem Opfer, das wir darbringen und bei dieser Gedächtnisfeier, die wir begehn".

reiche theilhaftig macht. Die Eingangsworte „Komm heiliger Name Christi der über alle Namen ist" sind schon von Thilo (S. 183 f.) völlig richtig gedeutet. Gemeint ist jener göttliche Name, der in Taubengestalt auf Jesum bei der Taufe herabkommt, und selbst wieder identisch ist mit dem πνεῦμα ἅγιον. In diesem Sinne heisst die Sophia im zweiten Liede die „heilige Taube", und wird darum gepriesen, dass sie „Theil hat an den Kämpfen des edlen Kämpfers". Zum Verständnisse des ὄνομα vgl. man die Formel, durch welche ein Theil der Markosier die λύτρωσις vollzieht (Iren. haer. I, 21, 3). Dort wird angerufen τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος καὶ κυριότητος καὶ ἀληθείας, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐν ταῖς ζωναῖς τοῦ φωτὸς τοῦ Χριστοῦ, Χριστοῦ ζῶντος διὰ Πνεύματος ἁγίου, εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν. Die Vorstellung ist wol die, dass das πνεῦμα ἅγιον, indem es in Taubengestalt auf Jesum herabsteigt, das verborgene ὄνομα Χριστοῦ auf ihn herabbringt, ja gradezu selbst mit diesem ὄνομα identificirt wird. So erklärt sich's auch, wenn in verschiedenen gnostischen Systemen die Vorstellung von der Herabkunft des πνεῦμα ἅγιον auf Jesus mit der Vorstellung von der Herabkunft des Χριστός auf ihn wechselt.

Dieselbe Rûhâ d'Qudshâ ist weiter angeredet als höchste „Kraft" oder „Kraft aus der Höhe", als „vollkommene Barmherzigkeit" (ἡ εὐσπλαγχνία ἡ τελεία, oder wie es in dem andern Liede heisst, τὰ σπλάγχνα τὰ τέλεια), als „höchstes Geschenk" (τὸ χάρισμα τὸ ὕψιστον), lauter Prädicate, welche ihre rettende, erlösende und stärkende Wirksamkeit an den Pneumatikern oder den Erwählten bezeichnen sollen. In demselben Sinne heisst sie weiter barmherzige Mutter. Weiter wird sie bezeichnet als „Genossin des Männlichen", κοινωνία τοῦ ἄρρενος, sofern sie als weibliches Princip die σύζυγος des männlichen Aeon, des „Sohnes des Lebendigen" oder des Christus ist [1]). Der Ausdruck kehrt im zweiten Gebete wieder. Dadurch wird die auch im syrischen Texte vorausgesetzte Lesart der codd. CPQ κοινωνία statt οἰκονομία (codd. AD) bestätigt. Vermöge der κοινωνία, in welcher die Sophia mit dem männlichen Aeon steht, vermag sie nun auch die verborgenen Geheimnisse zu offenbaren, nämlich ebenfalls an die Pneumatiker. Unter den „verborgenen Geheimnissen" sind die Wesen der

1) Thilo (S. 186 f.) bezieht den Ausdruck auf die erlösende Wirksamkeit der Sophia, vermöge deren sie den weiblichen Seelen der Pneumatiker die Gemeinschaft mit den männlichen Geistern der Engel vermittelt (exc. ex script. Theod. §. 21 u. ö.).

oberen Welt, der verborgene Vater und die Aeonen des Lichtreichs zu verstehn, die dem Demiurgen und den Psychikern verborgen sind, aber den Pneumatikern mitgetheilt werden. Im zweiten Gebet heisst sie ebenso „Kennerin der Geheimnisse des Auserwählten“, „das Schweigen“ (ἡ ἡσυχία), die die Grossthaten der ganzen Grösse enthüllt (ἡ ἀποκαλύπτουσα τὰ μεγαλεῖα τοῦ παντὸς μεγέθους), die „Verborgenes enthüllt und die Geheimnisse kundthut“ (ἡ τὰ ἀπόκρυφα ἐκφαίνουσα καὶ τὰ ἀπόρρητα φανηρὰ καθιστῶσα). Die folgende Bezeichnung „Mutter der sieben Häuser, die im achten ihre Ruhe findet“ ist bereits oben bei dem Hymnus von der Hochzeit der Sophia erwähnt. Die Sophia ist die Ogdoas, welche über der Hebdomas, den sieben Archonten der Mitte oder den sieben psychischen κοσμοκράτορες thront. Während die vorhergehenden Verse gut auf die ἄνω Σοφία im Unterschiede von der κάτω Σοφία passen würden, zeigen diese Prädicate wol, dass das Gebet nach älterer gnostischer Anschauung nur von Einer Sophia weiss, deren Prädicate erst in der valentinianischen Schule unter die obere und die untere Sophia vertheilt wurden. Denn die Ogdoas ist nach der späteren Lehre, als die unmittelbar über den Reichen der sieben Archonten sich erhebende Region, der Sitz der κάτω Σοφία bis zur Endvollendung, bei welcher sie wieder ins Pleroma eingeht [1]. Sehr auffällig sind dagegen die folgenden Worte ἐλθὲ ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν, νοὸς ἐννοίας φρονήσεως ἐνθυμήσεως λογισμοῦ. Schon Macke nahm (S. 22 f.) mit Recht daran Anstoss, dass hier plötzlich ein männlicher Aeon angeredet wird, während im Vorhergehenden und im Folgenden überall ein weiblicher Aeon angerufen ist. Der syrische Text hat: „Komm, Gesandter der Versöhnung“ (ܬܝ ܐܝܙܓܕܐ ܕܫܝܢܐ), deutet aber durch das ܬܝ, wofür Wright ܬܐ lesen möchte, vielleicht an, dass ein weibliches Wesen angeredet ist. Der πρεσβύτερος ist wol, sei es nun aus Irrthum, sei es durch absichtliche Aenderung aus πρεσβεῦτις, Gesandtin, Botin entstanden. Die „fünf Glieder“ aber sind die fünf aus dem verborgenen Vater hervorgegangenen Aeonen der oberen Welt. Der Ausdruck erinnert unmittelbar an die manichäische Lehre, nach welcher Gott, der König der Paradiese des Lichts, 5 Glieder hat, zu denen dann weiter die 5 Glieder der Lichterde treten (Flügel, Mani S. 86. 178. 182 ff. 271 ff.). Noch näher berührt sich die folgende

---

1) Gewis irrthümlich ist die Deutung von Macke (S. 52), der unter Beibehaltung der griechischen Lesart ἐλθὲ ἵνα κτλ. den Sinn findet, die Sophia solle herabkommen in die Seelen der Beter und hier als im achten Hause ruhn. Es ist kein Zweifel, dass hier der Syrer noch das Ursprüngliche hat.

Aufzählung νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός mit der Lehre des Manichäers Turbo, nach welchem der Urmensch „fünf Glieder“ hat, oder aus fünf Elementen besteht, welche genau in derselben Ordnung aufgezählt werden wie hier (Thilo S. 194 f.) [1]). Auch der πρεσβύτερος liesse sich aus dem manichäischen System erläutern, wo uns ein πρεσβύτης, auch ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος genannt, begegnet (Thilo S. 195 f.). Macke vermuthet daher gradezu ein manichäisches Einschiebsel (S. 52). Indessen weiss schon das gnostische System der Pistis Sophia von „Gliedern“ (μέλη) des *Ineffabilis*, unter denen die dem *Ineffabilis* immanent bleibenden Aeonen, im Unterschiede von den aus ihm heraustretenden Wesen verstanden werden (p. 242. 252 sq. ed. Schwartze). Dieselben heissen auch die *verba Ineffabilis* (p. 254 vgl. p. 242), sofern sich das geheimnisvolle Wesen des unaussprechlichen Gottes in ihnen offenbart. Was aber speciell die Aufzählung dieser μέλη· in unsrer Stelle betrifft, so stimmt sie zwar genau mit der von Turbo ‘Acta Archelai’ c. 9 (p. 149 ed. Fabric.) gegebenen überein; darum braucht sie aber im Manichäismus noch nicht ursprünglich heimisch zu sein, um so weniger, als anderwärts bei den Manichäern vielmehr Sanftmuth, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht und daneben wieder als „geistige Glieder“ Liebe, Glaube, Treue, Edelsinn, Weisheit aufgezählt werden (Flügel, Mani S. 88 u. ö.). Weit verwandter als diese letztere Fünfzahl ist im pseudosimonianischen System die Aufzählung der drei aus dem Urprincip hervorgegangenen Syzygien: νοῦς und ἐπίνοια, φωνή und ἔννοια, λογισμός und ἐνθύμησις (Pseudorig. Phil. VI, 12 p. 240 ed. Gotting.). Vier der hier aufgezählten Namen stimmen genau mit den in unserm Gebete genannten überein. Aber auch die Fünfzahl findet bei Basilides sich wieder, welcher nach Irenäus (haer. I, 24, 3) aus dem πατὴρ ἀγέννητος 5 Aeonen hervorgehen lässt νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία und δύναμις, und auch in der an Sabaoth gerichteten ophitischen Beschwörungsformel bei Orig. c. Cels. VI, 31 ist von einer πεντάς die Rede, welche mächtiger sei als die Macht des fünften Archonten. Nehmen wir nun an, dass die fragliche Stelle des Gebets ebenfalls eine Anrede an die Sophia enthalte, so wird diese damit als eine Gesandtin oder Botin der fünf dem verborgenen Vater immanenten oder im Pleroma verbleibenden „Glieder“ oder Aeonen bezeichnet, was sich dem Zusammenhange trefflich einfügen würde. Als Mittlerin des Pleroma und der aus der untern Welt

1) Ueber die fünf Elemente der Lichterde, welche die Bestandtheile des manichäischen Urmenschen (leiser Lufthauch, Wind, Licht, Wasser und Feuer) bilden, vgl. Flügel, Mani S. 86 f. 182 f. 203 f.

emporstrebenden pneumatischen Seelen wird die Sophia angerufen, sich selbst und mit sich selbst die Kräfte sämtlicher Mächte des Pleroma den νεώτεροι, d. h. den Neubekehrten mitzutheilen. Der Schluss des Gebetes fügt sich hiernach passend an das Vorhergehende an. Die Sophia wird angerufen als der „heilige Geist“ oder „der Geist der Heiligkeit“ (rūhā d'qudshā), um Herzen und Nieren der νεώτεροι zu reinigen, und sie auf den Namen „des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“ zu versigeln. In dieser Trias liegt natürlich eine Accommodation an den katholischen Glauben vor, aber keine andre als sie auch sonst den Gnostikern geläufig ist. Die Namen „des Vaters“, „des Sohnes“ und des „heiligen Geistes“ beziehen sich auf den Urvater, den Sohn des Lebendigen und die Sophia, lassen also trotz ihres katholischen Klanges eine ächt gnostische Deutung zu.

Das zweite Gebet berührt sich vielfach wörtlich mit dem ersten, hat aber einiges Eigenthümliche. Die Sophia heisst „Kennerin der Geheimnisse des Auserwählten“ (ἡ ἐπισταμένη τὰ μυστήρια τοῦ ἐπιλέκτου), was der Syrer katholisch umbildet: „Offenbarerin der Geheimnisse der Auserwählten unter den Propheten“. Der „Auserwählte“ ist wol identisch mit dem „edlen Kämpfer“, von welchem im nächsten Verse die Rede ist, wo die Sophia ἡ κοινωνοῦσα ἐν πᾶσιν τοῖς ἄθλοις τοῦ γενναίου ἀθλητοῦ heisst (der Syrer katholisirt wieder: „die du unter seinen Aposteln die Thaten des siegreichen Kämpfers verkündigst“). Beidemale ist also Christus zu verstehn, der σύζυγος der Sophia; er ist der „Auserwählte“ des Pleroma, welcher berufen ist, die Erlösung des pneumatischen Samens zu vollbringen. Seine Herabkunft (in einem pneumatischen Leibe) hat den Zweck, im siegreichen Kampfe die Archonten der materiellen Welt zu bezwingen und ihnen die von ihnen gefangen gehaltenen pneumatischen Seelen zu entreissen. Man kann hiermit die Stelle sect. 42 unserer Acten (p. 224 sq. Tischend. p. 33 Bonnet) vergleichen, wo die bekannte gnostische Lehre von der Täuschung der Dämonen durch die Menschengestalt Christi vorgetragen wird. Der aus dem Weibe ausgetriebene Dämon sagt dort: ἐνομίσαμεν γὰρ κἀκεῖνον ὑπὸ ζυγὸν ποιῆσαι ὡς καὶ τοὺς λοιπούς· ὁ δὲ στραφεὶς ἔσχεν ἡμᾶς ὑποχειρίους. οὐ γὰρ ᾔδειμεν αὐτόν· ἠπάτησε δὲ ἡμᾶς τῇ μορφῇ αὐτοῦ ᾗ περιεβέβλητο καὶ τῇ πενίᾳ αὐτοῦ καὶ τῇ ἐνδείᾳ· θεασάμενοι γὰρ αὐτὸν τοιοῦτον ἐνομίσαμεν αὐτὸν σαρκοφόρον ἄνδρα εἶναι, μὴ εἰδότες ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ζωοποιῶν τοὺς ἀνθρώπους. Die folgenden Prädicate der Sophia „Schatz der Herrlichkeit“ und „Liebling der Barmherzigkeit des Höchsten“ finden sich nur im Syrischen und bedürfen keiner Erläuterung. Auffällig könnte die Bezeichnung ἡ ἡσυχία für die Sophia

scheinen, da dieses Prädicat sonst dem ersten weiblichen Princip, der ἔννοια des Urvaters beigelegt zu werden pflegt. So namentlich im valentinianischen System (Iren. haer. I, 1, 1; vgl. Epiph. haer. 31, 5), wo dieselbe den Namen Σιγή führt. Indessen kommt es auch sonst vor, dass die Prädicate des höheren Aeon dem entsprechenden niederen beigelegt werden, in welchem sich das Wesen des höheren auf der entsprechenden niederen Stufe wiederholt. So heisst ja auch die Sophia häufig μήτηρ, obwol dieses Prädicat ursprünglich dem ersten weiblichen Principe, der „Mutter der Lebendigen" zukommt. Die Sophia ist „das Schweigen" (oder nach dem syrischen Texte „die Schweigende"), sofern sie die Geheimnisse des Pleroma vor den Archonten verbirgt. Dieselbe Sophia offenbart aber wieder die Grossthaten der ganzen Grösse (τὰ μεγαλεῖα τοῦ παντὸς μεγέθους), sofern sie dieselben den Pneumatikern kundthut. Der Ausdruck μέγεθος kann ebenso gut das Urprincip, als das gesammte Pleroma bezeichnen; hier ist das letztere gemeint, da von der ganzen Grösse die Rede ist. Derselbe Gegensatz von Schweigen und Offenbarung kehrt weiter unten in etwas andrer Wendung wieder, wo die Sophia die ἀπόκρυφος μήτηρ heisst, ἡ φανερὰ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτῆς. Ihr pneumatisches Wesen und ihre Abkunft aus der oberen Welt ist den Archonten und Dämonen verborgen, zugleich ist sie aber wieder offenbar in ihren Werken, nämlich für die pneumatischen Seelen, die ihr wesensverwandt sind (τοῖς συνημμένοις αὐτῇ), denn diesen gewährt sie χαρὰν καὶ ἀνάπαυσιν, Freude und Ruhe, indem sie denselben bei ihrer Hochzeit mit Christus Theilnahme an der Seligkeit des Lichtreichs und einen bleibenden Wohnsitz daselbst bereitet. Den Schluss des Weihegebetes bildet die Bitte an die Sophia, den Gläubigen sich mitzutheilen in der Eucharistie, welche sie in ihrem Namen feiern, und in der Agape, zu der sie auf ihren Ruf versammelt sind (ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ ἣν ποιοῦμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου καὶ τῇ ἀγάπῃ ᾗ συνήγμεθα ἐπὶ τῇ κλήσει σου). So auffällig es auch erscheint, dass diese Bitte an die Sophia, und nicht an Christus gerichtet ist, so begreift sich dies doch alsbald aus dem gnostischen Ideenkreise. Die Eucharistie oder die Agape, bei welcher die Eucharistie gefeiert wird, ist das irdische Abbild des himmlischen Gastmahls oder Hochzeitsmahls, die Sophia die ideale Repräsentantin der ἐκκλησία, oder der Gemeinde der Erwählten, welche mit Christus vermählt wird.

Uebergangen wurde bisher ein Passus des zweiten Gebetes, der von ganz besonderem Interesse ist. Es sind dies die im Syrischen fehlenden Worte ἡ ἱερὰ περιστερά, ἡ τοὺς διδύμους νεοσσοὺς γεννῶσα. Schon Thilo (S. 190 f.) hat richtig gesehn, dass diese Worte sich aus dem

Systeme des Bardesanes erläutern. Ephrem erzählt (hymn. 55 p. 557) Folgendes von den Schülern des Bardesanes: „Wer aber möchte sich nicht die Ohren verstopfen um zu hören, wie sie sagen, der heilige Geist (die rūḥā d'qudshā) habe zwei Töchter geboren. Denn also lassen sie den heiligen Geist in Schmeichelworten zu seinen Töchtern reden:

Die Tochter deines Fusses
Sei Tochter mir, dir Schwester.

Ich schäme mich zu erzählen, wie ihre Empfängnis geschah. Jesus möge meinen Mund waschen, dass ich meine Zunge befleckt habe, ihre Geheimnisse zu enthüllen: Zwei Töchter gebar sie, die Eine Scham des Trockenen (ܥܘܪܬܐ ܕܝܒܫܐ), die Andre Bild der Wasser (ܨܘܪܬܐ ܕܡܝܐ)“. Die „Tochter deines Fusses“ ist schwerlich mit „deine Tochter“ zu erklären, sondern „die Tochter die dir folgt“. Also aus der rūḥā d'qudshā gehen zwei weibliche Aeonen hervor, die Bildnerinnen der materiellen Welt, oder ihrer beiden Hauptbestandtheile, der gebärenden Erde und des zeugenden Wassers. Unter dem zweiten dieser Aeonen pflegen diejenigen, welche bei Bardesanes eine ἄνω Σοφία und eine κάτω Σοφία unterscheiden, die letztere zu verstehn, identificiren sie also mit der Ḥachmūth. Allerdings erinnert der Name der zweiten Schwester „Bild der Wasser“ an den *aquatilis corporis typus* der ophitischen Sophia Prunikos (Iren. haer. I, 30, 3). Aber auch die andre Schwester hat ihre Parallele in verschiedenen „ophitischen“ Systemen an der unreinen μήτρα (Epiph. haer. 25, 5. Pseudorig. Philos. V, 19. p. 202 sqq. VI, 14 p. 244 ed. Gotting.), auf welche jedenfalls die entrüstete Aeusserung Ephrems über das von Bardesanes (im Unterschiede von dem obern) gelehrte „schmutzige Paradies“ oder über den Ort, den er auch nur zu nennen sich schämt, bezogen werden muss (hymn. 55 p. 558). Es ist dies dieselbe Figur, die in der Ἐδέμ der Baruchgnosis und des pseudosimonianischen Systems (Pseudorig. Philos. V, 26 p. 218 sqq.; VI, 14 p. 244 ed. Gotting.) wiederkehrt, vgl. auch den peratischen Hymnus auf die Thalatth (Moledet) bei Pseudorigenes (Phil. V, 14 p. 184 sq.) und dazu meinen Gnosticismus S. 120. Aber mit der Sophia-Achamoth scheint keine der beiden „Schwestern“ identisch zu sein; wenigstens würde die Vorstellung von einer Schwester der Achamoth ganz aus dem sonst bekannten Rahmen der gnostischen Lehre herausfallen. Wie dem auch sei, jedenfalls ist die Beziehung des zweiten Weihegebets auf eine specifisch bardesanische Lehre evident. Von andern gnostischen Systemen kann höchstens das basilidianische verglichen werden. Nach demselben geht

aus dem Πατὴρ ἀγέννητος der Νοῦς, aus dem Νοῦς der Λόγος, aus dem Λόγος die Φρόνησις, aus der Φρόνησις aber die Σοφία und die Δύναμις, also ebenfalls zwei weibliche Aeonen hervor (Iren. haer. I, 24, 3). Diese Lehrform ist im Vergleiche mit der von Bardesanes erhaltenen offenbar eine jüngere, da die alten kosmogonischen Potenzen, die im Systeme des letzteren noch deutlich durchschimmern, bei Basilides bereits zu phänomenologischen Momenten im Processe des Geistes umgesetzt sind. Vielleicht lag aber ursprünglich eine ganz verwandte Lehre zu Grunde. Lässt man aus dem in ewigem Schweigen verharrenden Urprincip erst den Νοῦς, darnach den Λόγος und als σύζυγος desselben die Φρόνησις, aus dieser aber die beiden Töchter Σοφία und Δύναμις hervorgehn, so unterscheidet sich diese Aeonenreihe von der bardesanischen nur dadurch, dass statt zweier Aeonenpare („der Vater der Lebendigen" und die „Mutter der Lebendigen"; der Sohn der Lebendigen und die rûḥâ d'qudshâ) zwei männliche Aeonen (der Πατὴρ ἀγέννητος und der Νοῦς) und eine Syzygie (Λόγος und Φρόνησις) aufgezählt werden. Unterscheidet man aber bei Bardesanes die rûḥâ d'qudshâ (die ἄνω Σοφία) von der ḥachmûth (der κάτω Σοφία), und dem entsprechend den Sohn des Lebendigen von Christus, so erhalten wir eine Fünfzahl über der Achamoth stehender Aeonen, eine obere Tetras und dazu Christus, den σύζυγος der aus dem Lichtreiche herabgesunkenen Sophia. Hiermit liesse sich die oben besprochene Stelle des ersten Weihegebetes combiniren, in welcher die Sophia als Botin der fünf μέλη erscheint. Aber freilich, die specielle Ausdeutung dieser Pentas: νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός ist schwerlich im bardesanischen Systeme ursprünglich zu Hause. Ueberdies setzt der Ausdruck πέντε μέλη voraus, dass der Urvater in dieser Pentas nicht mitgezählt ist; hiermit aber scheint die letzte Möglichkeit einer Combination mit der Lehre des Bardesanes verloren zu gehn. Bei der Lückenhaftigkeit unsrer Kenntnis ist keine sichere Entscheidung möglich. Bis auf Weiteres aber wird man es für das Wahrscheinlichere zu halten haben, dass diese Wendung nicht von Bardesanes stammen kann. Bedenkt man nun aber, dass beide Weihegebete (abgesehn von ihrem verschiedenen, dem verschiedenen liturgischen Gebrauche angepassten Schluss) nur zwei verschiedene Redactionen einer und derselben Gebetsformel sind, so darf man sich für berechtigt halten, die ursprüngliche Formel ebenso wie die beiden früher besprochenen gnostischen Lieder auf Bardesanes zurückzuführen. Dass wir es hier mit einer in gnostischen Kreisen verbreiteten liturgischen Formel zu thun haben, hat schon Macke (S. 49) richtig aus der Art und Weise geschlossen, wie das

zweite Weihegebet mitten in dem Gebete des Thomas mit ἤρξατο λέγειν eingeführt ist. Dieses Formular scheint nicht blos nach dem jedesmaligen liturgischen Zweck, sondern auch unabhängig hiervon in gnostischen Kreisen verschiedene Modificationen erfahren zu haben. Die gnostische Figur der „Mutter" begegnet uns noch einmal in einer vom Syrer verwischten Stelle des griechischen Textes des 4. Actes, welcher überhaupt noch manche gnostische Spuren bewahrt hat (p. 30 Bonnet). In dem Gebete des Apostels an Christus heisst es hier im cod. Paris. 1510 f. 181r col. 2: δοξάζομεν καὶ ὑμνοῦμεν σε καὶ τὸν ἀόρατόν σου πατέρα καὶ τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα καὶ τὴν μητέρα πάσης τῆς κτίσεως. Die letzten Worte fehlen im Syrischen. Da die Mutter aller Creatur hier vom heiligen Geiste noch geschieden wird, so ist wol nicht die ruhâ d'qudsâ, die σύζυγος des „Sohnes", sondern wie oben im Lied von der Seele die Genossin des προπάτωρ gemeint.

Von den sonstigen Spuren gnostischer Anschauungen in unsern Acten sind einige schon im Vorhergehenden gelegentlich erwähnt. Dahin gehört die Stelle von der himmlischen Hochzeit, dem himmlischen Brautgemach, den himmlischen Brautführern und Brautjungfern und dem himmlischen Bräutigam oberhalb des φραγμὸς πυρός in der zehnten πρᾶξις p. 261 der engl. Uebersetzung [1]), ferner die Rede des Drachen sect. 32 p. 217 Tischend. p. 24 Bonnet und die Stelle sect. 42 p. 224 sq. Tischend. p. 33 Bonnet von der Täuschung der Dämonen durch die Erscheinung Christi auf Erden. Die erste jener Stellen, welche oben S. 303 vollständig mitgetheilt ist, beruht durchaus auf denselben gnostischen Anschauungen, wie der Hymnus auf die Hochzeit der Sophia. Die zweite schildert die Schlange als böse Weltseele, weist also auf sethitische Anschauungen zurück. Auf die Frage des Apostels nach der Abkunft des Drachen antwortet dieser: „Ich bin ein Sprössling des Reptiliengeschlechts (τῆς ἑρπυστικῆς φύσεως), ein schädlicher Sprosse des Schädlichen. Ich bin ein Sohn dessen, der geschädigt und geschlagen hat die vier stehenden Brüder (τοὺς τέσσαρας ἀδελφοὺς τοὺς ἑστῶτας), ich bin ein Sohn dessen, der auf dem Thron des Verderbens sitzt, der das Eigenthum nimmt von denen die leihen (τοῦ τὰ ἴδια λαμβάνοντος ἀπὸ τῶν δανειζομένων), ich bin ein Sohn jenes Abtrünnigen, der den Weltkreis umgürtet (τοῦ τὴν σφαῖραν ζωννύοντος ἀποστάτου), ein Blutsverwandter dessen, der ausserhalb des Okeanos weilt, dessen Schwanz in seinem eignen Munde liegt; ich bin der, welcher durch die Scheidewand hin-

1) Der griechische Text des cod. Paris. 1510 ist hier verkürzt; die charakteristischen Worte von dem φραγμὸς πυρός fehlen.

durch ins Paradies gedrungen ist, und mit Eva geredet hat, was mein Vater mir auftrug zu ihr zu reden; ich bins, der den Kain entflammte und anfeuerte den eignen Bruder zu tödten, und durch mich wuchsen Dornen und Disteln auf Erden; ich bins, der die Engel aus der Höhe herabgestürzt und sie durch die Begierden nach Weibern gefesselt hat, damit erdgeborne Kinder aus ihnen entstünden und ich meinen Willen an ihnen vollbrächte; ich bins, der das Herz Pharao's verhärtete, dass er die Kinder Israel tödtete und sie im harten Dienstjoch knechtete; ich bins, der die Menge in der Wüste verführte, als sie das Kalb machten; ich bins, der den Herodes anfeuerte und den Kaiaphas entflammte durch das falsche Zeugnis vor Pilatus — denn dieses geziemte mir —; ich bins, der den Judas entflammte und erkaufte, Christum zu verrathen; ich bins, der ' Abgrund des Tartarus bewohnt und innehat, der Sohn Gottes aber schädigte mich wider meinen Willen und erwählte die Seinen aus meiner Gewalt; ich bin ein Blutsverwandter dessen, der von Osten kommen wird, dem auch Macht verliehen ist zu thun, was er will auf Erden" [1]).

Es ist bemerkenswerth, dass die Figur der Schlange hier noch ganz an alttestamentliche Vorbilder (die Paradiesesschlange und den mit dieser identificirten Satan) sich anlehnt. Es ist dies, wie ich anderwärts (Gnosticismus S. 126 ff.) nachgewiesen habe, die ältere Vorstellung, wogegen die Anbetung der Schlange als der pneumatischen Weltseele erst später, und nur bei einem Zweige der Ophiten aufgekommen ist. Die Anschauung von der Schlange als der den Ocean umgürtenden, kreisförmig in sich zurückkehrenden bösen Weltseele, welche hier zu Grunde liegt, ist bereits besprochen. Schwierig ist dagegen die Bezeichnung des Schlangendämons als dessen, „der die vier stehenden Brüder schädigte und schlug". Die τέσσαρες ἀδελφοὶ οἱ ἑστῶτες kommen meines Wissens sonst nirgends vor. Der Ausdruck ὁ ἑστώς, oder vollständig ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος bezeichnet im simonianischen System die δύναμις ἀπέραντος, welche mit dem Urfeuer identificirt wird, und in allem Dasein verborgen ist: ἑστώς ist Bezeichnung der Urkraft oben in ihrem An sich (ἑστὼς ἄνω ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει), στάς bezeichnet dieselbe Kraft hier unten, wie sie im Wasserstrome abbildlich ausgeprägt wird, στησόμενος wieder oben bei der

1) Der Syrer (p. 171 f. der engl. Uebersetzung) gibt wesentlich denselben Text, lässt aber mehrere gnostische Züge weg, insbesondre die Stelle υἱός εἰμι ἐκείνου τοῦ βλάψαντος καὶ πλήξαντος τοὺς τέσσαρας ἀδελφοὺς τοὺς ἑστῶτας — υἱὸς ἐκείνου τοῦ τὴν σφαῖραν ζωννύοντος ἀποστάτου.

seligen gränzenlosen Kraft, wenn die abbildliche Darstellung vollendet ist. Daher reden die Simonianer von drei Stehenden (τρεῖς εἰσὶν ἑστῶτες) und ohne dass es drei stehende Aeonen gäbe, könnte nach ihnen die gewordene, abbildliche Welt nicht gestaltet werden (Pseudorig. Philos. VI, 9 p. 236; 12 p. 240; 17 p. 248 ed. Gotting.). Indessen bieten diese „drei Stehenden" keinen genügenden Vergleichungspunkt mit den „vier stehenden Brüdern" dar. Da letztere vom Schlangendämon geschädigt und geschlagen werden, so kann man vielleicht an die vier Elemente denken, aus denen nach manichäischer Lehre der Körper des Urmenschen zusammengesetzt ist. Mit dem leisen Hauch, welcher als Geist des Urmenschen bezeichnet wird, bilden dieselben die fünf Glieder der Lichterde. Dieselben werden auch als die lichte Waffenrüstung des Urmenschen bezeichnet, von welcher die Mächte der Finsternis Bestandtheile an sich reissen (Flügel, Mani S. 87. 200 ff.). Dieselben vier Elemente kehren auch in unsern Acten in den *quatuor principia generationis* wieder, deren Geheimnis Thomas in seiner Abführung durch vier Soldaten abgebildet findet. So heisst es in den lateinischen miracula (Fabricius 731, 1 sqq.): '*Dicebat autem apostolus, magna et divina mysteria in ipso exitu revelari: siquidem propterea se duci a quatuor militibus dicebat, quia ex quatuor coivisset elementis, ea se quatuor habere principia generationis. Dominum autem Jesum ab uno percussum, quia unum patrem sciret generatorem suum*'. Im Syrischen ist das Gnostische verwischt; der griechische Text bei Bonnet p. 87 (cod. Paris. 1510 f. 226[r] col. 2) lautet: τέσσαρες εἰσὶν οἱ καταβάλλοντες· ἐκ τεσσάρων γὰρ γεγένημαι, εἷς δὲ ὁ ἕλκων με· ἑνὸς γάρ εἰμι καὶ πρὸς αὐτὸν ἀπέρχομαι· καὶ τοῦτο νῦν μανθάνω, ὅτι ὁ κύριός μου καὶ θεὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξ ἑνὸς ὢν ἐξ ἑνὸς ἐνύγη [Joh. 19, 34]· ἐγὼ δὲ ἐκ τεσσάρων ὑπάρχων ἐκ τεσσάρων νύσσομαι. Der Aethiope hat (p. 217 Malan): „Vier Mann sollen niederwerfen den Tempel meines Leibes; und die Erde (?) ist ein Bild der vier Naturen, aus denen ich gemacht bin". Der Ausdruck ἑστῶτες könnte wie bei Pseudo-Simon darauf hinweisen, dass „die vier Brüder" d. h. die vier στοιχεῖα, aus denen der Körper des Urmenschen besteht, substantiell der oberen Lichtwelt (der ἀπέραντος δύναμις Pseudo-Simons) angehören.

Dunkel sind auch die folgenden Worte τοῦ τὰ ἴδια λαμβάνοντος ἀπὸ τῶν δανειζομένων, weil man weder weiss, ob τὰ ἴδια des Drachen oder der δανειζόμενοι Eigenthum bedeuten soll, noch ob δανειζόμενοι Schuldner oder nach ungenauem aber nicht ungewöhnlichem Sprachgebrauch (vgl. Thilo zur Stelle, S. 50 f.) Gläubiger bezeichnet. Wahr-

scheinlich ist aber der Sinn, dass der Drache oder der böse Weltherrscher denen, die von ihm entlehnen, d. h. in materielle der satanischen Macht unterworfene Körper gekleidet sind, ihr Eigenthum raubt, indem er auch ihre Seelen in Gefangenschaft hält. Im Folgenden ist nur noch zu bemerken, dass nicht das böse Princip selbst, sondern ein von ihm abhängiges oder abstammendes dämonisches Wesen der Verführer der Eva, der Anstifter des Kain u. s. w. sein soll. Die Worte ἐγὼ διὰ τοῦ φραγμοῦ εἰσελθὼν ἐν τῷ παραδείσῳ erläutern sich aus dem bei Origenes c. Cels. VI, 25 sqq. beschriebenen ophitischen Diagramm, in welchem (c. 31) der φραγμὸς κακίας die Scheidewand bezeichnet, welche das Herrschaftsgebiet des Drachen oder der bösen Weltseele Leviathan von den Reichen der sieben (psychischen) Archonten, des Jaldabaoth und seiner Genossen trennt. Das „Paradies" ist natürlich das irdische, der frühere Aufenthaltsort der ersten Menschen, dessen sie verlustig gingen als sie durch die Schlange verführt wurden: es ist also oberhalb des φραγμὸς κακίας, aber unterhalb jener feurigen Scheidewand zu suchen, welche ebenfalls nach ophitischer Lehre das obere Lichtreich von dem Reiche der Mitte trennt. Die übrigen Theile der Rede des Drachen haben keinen specifisch gnostischen Charakter [1]) ausser den Worten ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἄκοντά με ἠδίκησεν, καὶ τοὺς ἰδίους ἐξ ἐμοῦ ἐξελέξατο, welche auf die wenigstens vorzugsweise in gnostischen Kreisen gepflegte Vorstellung von der Täuschung des Teufels durch Christus Bezug haben. Eben diese Vorstellung ist auch in der dritten bereits oben besprochenen Stelle sect. 42 p. 224 sq. Tischend. p. 33 Bonnet ausführlich entwickelt. Die Worte sind bereits angeführt. Die Dämonen heisst es waren der Meinung, sich Jesum ebenso wie die übrigen Menschen dienstbar machen zu können. Dieser aber täuschte sie durch seine Gestalt. Sie hielten ihn für einen ἀνὴρ σαρκοφόρος, und wussten nicht, dass er der sei, welcher den Menschen lebendig macht. Man beachte hierbei namentlich den der Vorstellung zu Grunde liegenden Doketismus. Die Täuschung des Teufels und seiner Dämonen ist dadurch herbeigeführt, dass Christus die μορφή eines ἀνὴρ σαρκοφόρος annimmt, obwol er in Wahrheit kein ἀνὴρ σαρκοφόρος ist. Christus ist also in einem Scheinleibe erschienen, den

---

1) Die Worte συγγενής εἰμι ἐκείνου τοῦ μέλλοντος ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ἔρχεσθαι κτλ. enthalten nichts specifisch Gnostisches, sondern beziehn sich auf den Antichrist, der auf Grund des Gerüchts von dem wiederkehrenden Nero (Sueton. Nero 57) „von Osten her" d. h. aus dem Partherreiche kommen sollte, vgl. Orac. Sibyll. IV, 130 ff. V, 361 ff.

die finstern Mächte irrthümlich für einen Fleischesleib hielten, über welchen sie Gewalt besässen. Es ist dies unstreitig die älteste Gestalt jener Vorstellung von der Täuschung des Teufels, welche nachmals in verschiedenen Modificationen auch zu den Katholikern überging. Etwas anders gewendet findet dieselbe sich auch in den Excerpten aus Theodotos (§. 61 p. 984 Potter), wonach der „Tod“ sich des getödteten Leibes Christi bemächtigt, der Soter aber die emporsteigende ἀκτὶς τῆς δυνάμεως an sich nimmt, den Tod bedroht, den sterblichen Leib aber von den πάθη befreit und wiedererweckt. Wieder in andrer Gestalt erscheint die Vorstellung im markionitischen System, wo der Demiurg der Getäuschte ist (Baur, Gnosis S. 272 ff.). Doketische Anschauungen blicken auch andrerwärts in unsern Acten durch, so p. 226, 9 Tischend. p. 35 Bonnet, wo cod. Paris. 1510 liest: ὁ πολύμορφος καὶ μονογενὴς ὑπάρχων, ferner im syrischen Texte p. 216, vgl. p. 286 Wright, wenn Thomas Christum mit den Worten anredet: „Verborgener, der du mancherlei Gestalten hast“ [1]), oder im griechischen Text sect. 34 p. 219 Tischend. p. 26 Bonnet, wo es von Christus heisst οὐκ ἔστιν γὰρ τῆς φύσεως τούτου τοῦ ὀργάνου τοῦ σωματικοῦ. Eine gnostische Christologie liegt auch den Worten zu Grunde, welche Thomas zum Könige Mazdai im μαρτύριον spricht (p. 237 Tischend. p. 86 Bonnet p. 294 Wright), als dieser ihn nach dem Namen seines Herrn befragt: „Seinen wahren Namen bist du nicht fähig zu dieser Zeit zu vernehmen; der ihm beigelegte Name aber ist Jesus Christus“. Unter dem wahren Namen ist wahrscheinlich der Name „Sohn des Lebendigen“ zu verstehn. Uebrigens wechselt in den Acten der Name „Gott“ oder „der neue Gott“ für Christus mit der gewöhnlichen Bezeichnung „Sohn Gottes“. Von einer eigentlich patripassianischen Christologie findet sich keine Spur.

Abgesehn von dem bisher Besprochenen sind nur wenige Spuren gnostischer Anschauungen erhalten. Der Syrer hat das Meiste verwischt, im griechischen Texte, namentlich der codd. A und D findet sich etwas mehr. Aber auffällig bleibt auch hier, dass die meisten Gebete an Christus, namentlich in den sechs letzten πράξεις und im μαρτύριον so wenig specifisch Gnostisches enthalten.

Wie stark die Hände katholischer Bearbeiter eingegriffen haben, zeigt z. B. cod. Paris. 1510 an vielen Stellen, trotzdem dass er anderwärts wieder manche im Syrischen verwischte gnostische Spuren bewahrt hat. So handelt das Gebet in der siebenten πρᾶξις p. 50 Bonnet

1) Beide Stellen fehlen im griechischen Texte des cod. Paris. 1510.

p. 209 sq. Wright = cod. Paris. 1510 f. 195r gut katholisch von der Menschwerdung Christi und der Erlösung durch sein Blut. Dasselbe ist der Fall in dem Preisgebete an Christus f. 198v col. 2, in welchem die wenigen gnostischen Spuren, die der Syrer p. 216 Wright bewahrt hat, verwischt sind. Auch das Preisgebet f. 211v p. 54 Bonnet = 259 Wright enthält nichts Charakteristisches, und dasselbe gilt von dem Fürbittengebet f. 222r p. 81 Bonnet = 288 sq. Wright (auch in cod. Paris. 1551), welches im Griechischen übrigens weit kürzer als im Syrischen ist. In dem letzteren werden ganz im katholischen Geiste die Heilsthaten Christi, seine Kreuzigung, Höllenfahrt und Auferstehung aufgezählt. Doch ist, wie bereits bemerkt, der Gedanke der Höllenfahrt ursprünglich in gnostischen Kreisen zu Hause und die Worte οὗ τὴν θέαν οἱ τοῦ θανάτου οὐκ ἤνεγκαν ἄρχοντες (im Syrischen verwischt) sind wahrscheinlich gnostischen Ursprungs. Immerhin enthalten die letzten beiden Gebete auch nichts Antignostisches. Wohl aber ist dies der Fall in der Rede des wilden Esels in der siebenten πρᾶξις, und zwar ebensowol im griechischen wie im syrischen Texte (cod. Paris. 1510 f. 198r sq. = p. 53 Bonnet p. 215 sq. Wright). Dieselbe betont nicht nur aufs Stärkste die wahre und vollkommene Menschheit Christi, sondern wendet sich auch gegen die „falschen Apostel und Lügenpropheten“, welche die gesetzmässige Ehe verhindern wollen und dadurch viele Frauen ins Verderben bringen: also die bestimmteste Verwerfung ebensowol des gnostischen Doketismus als der gnostischen Askese. Dennoch liegt auch hier nur eine Ueberarbeitung eines ursprünglich gnostischen Textes vor, wie die im griechischen Texte freilich verwischte Benutzung des Thomasevangeliums zeigt. Eine ganz wunderliche Mischung gnostischer und antignostischer Elemente enthält auch die im Griechischen fehlende Abschiedsrede des Thomas im Gefängnisse (p. 277 sq. Wright). Es ist ächt gnostisch gemeint, wenn es hier heisst: „Glaubt an den Retter in aller Noth, den verborgenen und offenbaren, welcher der Lebensspender ist für alle Seelen, die seine Hilfe begehren: er der Freigeborne, der ein Knecht, der Königssohn, welcher arm ward; er der Heiland seiner Creatur, welcher selbst krank ward um seiner Knechte willen u. s. w.“. Dagegen ist es durchaus antignostisch, wenn im Folgenden die wahre Menschheit Christi betont und die Thatsache hervorgehoben wird, dass sein Leib von den Jüngern betastet worden sei. Am Schlusse findet sich wieder eine Bezugnahme auf die ursprünglich gnostische Vorstellung von der Täuschung des Teufels: „Als der Feind ihn sah, erschrack er und zitterte vor ihm und fragte ihn wer er sei und was von ihm gesagt worden. Er that ihm

aber die Wahrheit nicht kund, weil auch in ihm selbst (dem Teufel) nicht Wahrheit war".

Die gnostisch-dualistische Vorstellung von der ursprünglich bösen Natur der Dämonen liegt auch den Worten zu Grunde, mit welchen in der siebenten πρᾶξις der wilde Esel auf des Apostels Geheiss den Dämonen, welche die Gattin und Tochter des Siphor vergewaltigen, auszufahren gebietet (cod. Paris. 1510 f. 196r = p. 51 Bonnet. p. 211 Wright): „Zu euch rede ich, ihr Feinde Jesu der genannt wird Christus [1]), zu euch rede ich, die ihr das Licht nicht zu schauen vermögt, denn nicht vermag eure böse Natur zum Guten verwandelt zu werden; zu euch rede ich, Kinder der Gehenna und des Verderbens u. s. w.".

Auch sonst begegnen uns einzelne Wendungen, die wenigstens den Gnostikern näher als den Katholikern lagen. So in dem Gebete sect. 10 p. 198 Tischend. p. 10 Bonnet, wo Christus angeredet wird, als ὁ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ διερχόμενος διὰ πάντων καὶ ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου, desgl. als ἡ δύναμις ἡ ἀπτόητος ἡ τὸ ἐχθρὸν καταστρέψασα καὶ ἀκουσθεῖσα ἡ φωνὴ τοῖς ἄρχουσιν, ἡ σαλεύσασα τὰς ἐξουσίας αὐτῶν ἁπάσας. Ferner sect. 34 p. 220 Tisch. p. 26 Bonnet, wo der erweckte Jüngling Christum nennt τὸν τῆς ἀληθείας υἱόν, συγγενῆ ὄντα τῆς ὁμονοίας, ὃς τὴν ὁμίχλην ἀποσοβῶν τὴν ἑαυτοῦ κτίσιν φωτίζει. Bestimmter werden die gnostischen Klänge in dem Gebete sect. 44 p. 225 Tisch. p. 34 Bonnet vernehmlich, wo Christus angeredet wird ὁ εἰπών μοι τρεῖς λόγους ἐν οἷς ἐγὼ ἐκπυροῦμαι, καὶ ἄλλοις εἰπεῖν αὐτὰ οὐ δύναμαι womit man die τρία ὀνόματα in den Excerpten aus Theodotos §. 80 (p. 987 Potter) vergleichen kann. Ebendaselbst heisst Christus φωνὴ ἀνατείλασα ἀπὸ τῶν σπλάγχνων τῶν τελείων und ἡ δεξιὰ τοῦ φωτός. Ist letzteres ein specifisch gnostischer Ausdruck, so ist auch der erstere Gedanke bei denselben Gnostikern heimisch, vgl. auch die verwandten Worte in dem vom Syrer aufbewahrten Lobgesang p. 249 der engl. Uebersetzung, wo Christus die „von Gnosis" schwangere „Stimme" heisst. In demselben Gebete p. 225 sq. Tischend. p. 34 Bonnet heisst Jesus Ἰησοῦ ἄνθρωπε πεφονευμένε νεκρὲ τεθαμμένε und wieder Ἰησοῦ θεὲ ἐκ θεοῦ καὶ σωτὴρ κτλ. Da im Folgenden zahlreiche Beziehungen auf unsre Evangelien, aber keine weiteren gnostischen Spuren vorkommen, so könnte man hier eine katholische Ueberarbeitung vermuthen. Doch konnten auch Gnostiker Jesum zugleich als Menschen und als Gott bezeichnen, sofern ja auch sie nicht leugneten, dass er in Menschengestalt erschienen sei. Gnostisch sind ferner die Worte im Dankgebete der Königstochter

1) So im Griechischen. Im Syrischen: „Ihr Feinde der Menschheit".

sect. 15 p. 202 Tischend. p. 13 Bonnet: ὑποδείξας μοι ζητῆσαι ἐμαυτὸν καὶ γνῶναι τίς ἤμην καὶ τίς καὶ πῶς ὑπάρχω νῦν, ἵνα πάλιν γένωμαι ὡς ἤμην. Denselben liegt die Vorstellung von den pneumatischen Seelen als Lichtfunken aus der oberen Welt zu Grunde. Vgl. auch das Bruchstück aus dem gnostischen Evangelium des Philippus bei Epiphan. haer. 26, 13.

Weitere Spuren gnostischer Abfassung finden sich in der vierten πρᾶξις in der Rede des Eselsfüllens (cod. Paris. 1510 f. 180ᵛ = p. 29 Bonnet. p. 180 Wright). Thomas der „Zwilling Christi“ wird hier als Träger der (gnostischen) Geheimlehre, als συμμύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου, ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀπόκρυφα λόγια bezeichnet. Seine Geschichte ist offenbar Symbol der aus der obern Welt herabgekommenen pneumatischen Seele, welche viele zur Freiheit führt, und veranschaulicht denselben Gedanken, welcher dem Lied von der Seele zu Grunde liegt; in diesem Sinne heisst es vom Apostel: ὁ σύνεργος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὃς ἐλεύθερος ὢν γέγονας δοῦλος καὶ πραθεὶς πολλοὺς εἰς ἐλευθερίαν εἰσήγαγες· ὁ συγγενὴς τοῦ μεγάλου γένους τοῦ τὸν ἐχθρὸν καταδικάσαντος καὶ τοὺς ἰδίους λυτρωσαμένου.

Auf die gnostische Geheimlehre hat es offenbar Bezug, wenn Gott, Christus oder der heilige Geist so häufig als der Verborgene bezeichnet wird, dessen Mysterien Thomas den durch ihn Bekehrten offenbart: so heisst Christus f. 180ᵛ col. 2 ἀπόκρυφος ἀνάπαυσις (= p. 29 Bonnet. p. 180 Wright) f. 199ʳ τὸ ἀπόκρυφον φῶς (= p. 54 Bonnet. p. 217 Wright); ferner in der (im Griechischen fehlenden) Abschiedsrede im Gefängnisse (p. 277 sq. Wright): „Glaubt an den Helfer in aller Noth, der verborgen ist und offenbar“. In dem Weihgebet über das Brot ist von dem „verborgenen Namen des heil. Geistes“ die Rede (p. 268 Wright; der Grieche weicht ab), in dem Weihegebet über das Oel (f. 211ʳ = p. 68 Bonnet. p. 258 Wright) von dem μυστήριον κρυφαῖον des Oels, in dem Taufgebet (f. 215ʳ = p. 73 Bonnet. p. 267 Wright) von der in der Taufe wirksamen verborgenen Macht — und so noch öfter.

Aus dem Gebete des Thomas in der vierten πρᾶξις war bereits die Stelle von der μήτηρ πάσης τῆς κτίσεως herausgehoben. Im Eingange desselben Gebetes (f. 180ᵛ col. 2 = p. 29 Bonnet) heisst Christus ἡ ἡσυχία, ἡ ἐρημία, ἀπόκρυφος ἀνάπαυσις καὶ διὰ τῆς ἐνεργείας φανερούμενος was gewis im gnostischen Sinne zu verstehn ist.

Endlich gehört noch das ziemlich übereinstimmend im griechischen, syrischen und lateinischen Texte überlieferte Abschiedsgebet des Thomas

hierher, welches der Syrer ins Gefängnis noch vor der Taufe des Vizan, die durch cod. Paris. 1510 u. s. w. vertretene griechische Recension dagegen (f. 226^v sqq. = Bonnet p. 88 sqq. p. 279 sqq. Wright) und die lateinischen miracula (Fabricius 731, 18 sqq.) besser in die letzten Lebensmomente des Apostels verlegen. Der Eingang desselben bietet viel Verwandtes mit dem Abschiedsgebet in den πράξεις Ἰωάννου (p. 246 sqq. Zahn). „Mein Herr und mein Gott, meine Hoffnung und meine Zuversicht, mein Lehrer und mein Tröster, sei du mit mir bis ans Ende. Du bists, der du von meiner Jugend auf Leben in mich gesät hast [1]) und mich vor der Verführung (ἀπὸ τῆς φθορᾶς) bewahrt hast; du bists, der mich in die Armuth der Welt geführt und mich mit deinem wahrhaftigen Reichthum erfüllt hast; du hast mich wissen lassen, dass ich dein bin, weshalb ich kein Weib berührt habe, damit ich ganz dein Eigenthum sei, damit dein Tempel deiner würdig und nicht befleckt erfunden werde. Mein Mund genügt nicht, dich zu preisen, noch mein Verstand, deine Huld und Fürsorge, die du mir erwiesen, recht zu erwägen. Du hast mir, als ich nach Reichthümern begehrte, in einer Vision gezeigt, dass Drangsal von Reichthum und Besitz über Viele kommt; und ich habe deiner Vision geglaubt und verharrte in immerwährender Armuth, bis du, der wahrhaftige Reichthum, dich mir offenbartest; der du dich mir und den deiner Würdigen offenbart und mich mit deinem Reichthum erfüllt und die Deinen von (irdischer) Noth und Sorge befreit hast. Siehe ich habe deinen Willen erfüllt und dein Werk vollendet. Ich bin arm und dürftig, ein Fremdling und ein Knecht, verachtet und gefangen, hungrig und durstig, nackt und barfuss und in Mühsal gewesen um deiner Sache willen. Lass meine Zuversicht sich nicht täuschen und meine auf dich gesetzte Hoffnung nicht zu Schanden werden u. s. w."

Die Stelle ist charakteristisch für das gnostische Lebensideal. Zwei Stücke bilden die Grundmerkmale der in den Acten empfohlenen Moral: unbedingte Enthaltsamkeit vom geschlechtlichen Umgang und freiwillige Armuth. Anderwärts werden wie in der nur im Syrischen vollständig erhaltenen Rede der neunten πρᾶξις (p. 220 sqq. Wright) die Reinheit (ἁγιωσύνη, d. h. Jungfräulichkeit), die Enthaltsamkeit insbesondre in Speise und Trank und die Demuth (πραότης) gepriesen, vgl. auch die Seligpreisungen in derselben πρᾶξις p. 226 sq. Wright (cod. Paris. 1510 fol. 202^v = Bonnet p. 58 in kürzerer Form), in denen nament-

1) So der Syrer. Der griech. Text hat: „mir Standhaftigkeit in Versuchungen verliehen hast und Leben".

lich das μακάριοι οἱ ἅγιοι in den mannichfaltigsten Wendungen variirt wird.

Im weiteren Verlaufe der Abschiedsrede, welcher voller Anspielungen auf Stellen der synoptischen Evangelien ist, zählt Thomas ziemlich ruhmredig auf, was er alles im Dienste Christi geleistet habe. Gnostisches kommt erst wieder in den folgenden Worten zum Vorschein: „den Gefangenen, den du mir übergeben hast, habe ich getödtet; möge der Erlöste (Freigelassene) in mir in seinem Vertrauen auf dich nicht zu Schanden werden. Das Inwendige habe ich nach Aussen gewendet und das Auswendige nach Innen.“ Der „Gefangene“ (ὁ δέσμιος) ist der dem Geistesmenschen unterthänig gemachte materielle Leib, dessen Lüste und Begierden er ertödtet hat; der „Erlöste“ ist die durch die Gnosis erlöste Seele, die nun vertraut beim Abschied vom Leibe ins Lichtreich einzugehn. Die folgenden Worte τὸ ἐντὸς ἐκτὸς πεποίηκα καὶ τὸ ἐκτὸς ἐντός (denn so ist der Text herzustellen) enthalten eine Anspielung auf eine bekannte Stelle des Aegypterevangeliums. Auch die bald darauf folgenden Worte „den Todten habe ich nicht lebendig gemacht [1]) und den Lebendigen nicht zu Tode gebracht“ beruhen auf demselben Gegensatz der materiellen Leiblichkeit und der pneumatischen Seele wie das Obige. Der Schluss macht die so häufig in den Gebeten der scheidenden Seele enthaltene Bitte, dass die bösen Geister sie auf dem Wege zum oberen Lichtreiche nicht bedrängen noch ihr den Weg versperren mögen: μὴ αἴσθονταί μου αἱ δυνάμεις καὶ οἱ ἐξουσιασταί, καὶ μηδὲν περὶ ἐμοῦ ἐνθυμηθῶσιν· μὴ ἰδόντες με οἱ τελῶναι καὶ ἀπαιτηταὶ ἐν ἐμοὶ πραγματεύσωνται. μὴ καταβοήσωσιν οἱ ἥττονες καὶ πονηροὶ τοῦ ἀνδρείου [cod. 1510 καὶ ἀνδρίου] καὶ ἐπιεικοὺς [καὶ] ἀναβιβαζομένου κτλ. Alle feindseligen Mächte sollen vielmehr fliehen und sich verbergen —: παράσχου οὖν μοι κύριε, ἵνα ἐν ἡσυχίᾳ παρέλθω καὶ [ἐν] χαρᾷ καὶ εἰρήνῃ ὑπερβήσωμαι καὶ στῶ ἔμπροσθεν τοῦ δικαστοῦ· καὶ ὁ διάβολος με μὴ ἐπίδῃ· τούτου οἱ ὀφθαλμοὶ πηρωθῶσιν διὰ τοῦ σοῦ φωτός, οὗ ἐν ἐμοὶ κατεσκήνωσας. φιμώσει αὐτοῦ τὸ στόμα· οὐδὲν γὰρ κατ' ἐμοῦ εὗρεν.

Eine besondere Beachtung verdienen endlich noch die zahlreichen Spuren **gnostischer Bräuche** in Cultus und Lebenssitte, welche unsre Acten bewahren. Der regelmässige Gottesdienst hatte wie bei den Katholikern zu seinen Hauptbestandtheilen Predigt und Gebet; von Schriftverlesen wird nichts erwähnt, die Hymnen welche vorkommen,

1) Irrig liest cod. Paris. 1510 τὸν νεκρὸν ἐζωοποίησα und lässt das Folgende weg.

tragen nicht die Form gemeinsamer Gesänge, sondern werden dem Apostel in den Mund gelegt. Dagegen wird nach dem Gebete Handauflegung und Segen erwähnt (sect. 46 p. 226 Tischend. p. 35 Bonnet), letzterer in der Form: ἔσται ἐφ' ὑμᾶς ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας. Im syrischen Texte (p. 279 der engl. Uebers.) betet einmal Thomas das Vaterunser. Turibius Asturicensis (epist. ad Idacium et Ceponium in opp. Leonis M. edd. Ballerini I, 711 sq.) erhebt auf Grund unsrer Acten gegen die Manichäer den Vorwurf, dass dieselben die Taufe nicht mit Wasser, sondern mit Oel zu vollziehen pflegten. Indessen hat nach Beausobre's Vorgang (histoire critique de Manichée et du Manichéisme I, 415 sqq.) namentlich Thilo (S. 162 ff.) in einer ebenso gelehrten als gründlichen Untersuchung die Grundlosigkeit jenes Vorwurfs gezeigt. Die Wassertaufe stand bei den Manichäern ebenso wie bei den meisten älteren gnostischen Secten in Uebung; von den Markioniten und Valentinianern ist uns dies ausdrücklich bezeugt (Tertull. adv. Marcion. I, 14. Augustin. de baptismo III, 15, 20 T. IX col. 78 ed. Antwerp. 1700; Epiph. haer. 42, 3 f. vgl. Cyprian ep. 73, 4 ad Jubajan.; ep. 74, 7 ad Pompejum; excerpt. Theodot. §. 81—83 p. 988 Potter) und ebenso wird dies von den Ophiten vorausgesetzt (Cyprian. ep. 73, 4). Von den Markosiern hat nur ein Theil die Wassertaufe verworfen und durch Besprengung mit einer Mischung von Oel und Wasser ersetzt (Iren. haer. I, 21, 4). Die Mehrzahl übte eine doppelte Taufe, die Wassertaufe und die durch Salbung vollzogene ἀπολύτρωσις oder Geistestaufe (Iren. haer. I, 21, 23). Hiernach ist es schon von vornherein unwahrscheinlich, dass unsre Acten die Wassertaufe nicht gekannt haben sollen. Der früher allein bekannte Theil des griechischen Textes handelt von der Taufe an zwei Stellen. Die erste findet sich sect. 25—27 p. 212 sqq. Tischend. p. 19 sq. Bonnet. Als Gundophoros und sein Bruder Gad bekehrt sind, betet der Apostel zu Christus, er möge sie in seine Heerde aufnehmen, καθαρίσας αὐτοὺς τῷ σῷ λουτρῷ καὶ ἀλείψας αὐτοὺς τῷ σῷ ἐλαίῳ ἀπὸ τῆς περιεχούσης αὐτοὺς πλάνης. Darauf bitten sie selbst den Apostel, ἵνα καὶ τὴν σφραγῖδα τοῦ λουτροῦ δέξωνται λοιπόν, und sprechen zu ihm . . . δὸς ἡμῖν τὴν σφραγῖδα· ἠκούσαμεν γάρ σου λέγοντος ὅτι ὁ θεὸς ὃν κηρύσσεις διὰ τῆς αὐτοῦ σφραγῖδος ἐπιγινώσκει τὰ ἴδια πρόβατα. Der Apostel erwidert καὶ χαίρω καὶ δέομαι ὑμῶν λαβεῖν τὴν σφραγῖδα ταύτην κτλ., und lässt Oel bringen, ἵνα διὰ τοῦ ἐλαίου δέξωνται τὴν σφραγῖδα. Darauf bringt man Oel und zündet Lichter an. Der Apostel steht auf und versigelt sie (ἐσφράγισεν αὐτούς). Da offenbart sich der Herr durch eine Stimme, welche ruft „Friede sei euch Brüder". Sie hören

aber nur seine Stimme, schauen nicht seine Gestalt: οὐδέπω γὰρ ἦσαν δεξάμενοι τὸ ἐπισφράγισμα τῆς σφραγῖδος. Nun nimmt der Apostel Oel, giesst es über ihre Häupter, salbt sie und spricht das früher erörterte Weihegebet ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ κτλ. Und da sie versigelt sind (σφραγισθέντων αὐτῶν) erscheint ihnen ein Jüngling, mit einer brennenden Fackel in der Hand, deren Glanz alle Lichter verdunkelt. An die Versigelung schliesst sich dann die Eucharistie [1]). Die zweite Stelle findet sich sect. 46 p. 226 sq. Tischend. p. 35 Bonnet. Das von dem Dämon befreite Weib bittet den Apostel δός μοι τὴν σφραγῖδα. Darauf lässt Thomas sie herzutreten, legt ihr die Hand auf und ἐσφράγισεν αὐτὴν εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, und noch viele Andre wurden mit ihr „versigelt“. Hierauf folgt ebenso wie an der ersten Stelle unmittelbar die Spendung der Eucharistie. Es ist klar, dass unter der σφραγὶς τοῦ λουτροῦ die Wassertaufe gemeint ist. Von derselben wird aber noch unterschieden das ἐπισφράγισμα τῆς σφραγῖδος, welches gelegentlich ebenfalls σφραγίς heisst, und in der Salbung des Hauptes des Täuflings mit Oel besteht. Erst diese Salbung vermittelt die vollkommene Erleuchtung, wie sinnbildlich durch die Erzählung angedeutet wird, dass sie nach der Wassertaufe nur die Stimme Christi hören, noch nicht seine Gestalt sehen, wogegen nach der Salbung Christus ihnen in Gestalt des fackeltragenden Jünglings erscheint. Die zweite Stelle gibt über den Hergang der Versigelung keine nähere Auskunft, doch erwähnt sie, als der Versigelung selbst vorhergehenden Ritus die Handauflegung. Es ist nun durchaus kein Grund vorhanden, die Erwähnung des λουτρόν oder der Wassertaufe als ein von katholischer Hand herrührendes Einschiebsel zu betrachten. Vielmehr werden deutlich zwei Bestandtheile der heiligen Handlung unterschieden: die σφραγίς oder das λουτρόν und das ἐπισφράγισμα oder die Salbung mit Oel. Ganz denselben Gebrauch bezeugt aber Irenäus von den Markosiern, welche ebenfalls auf die Wassertaufe die Salbung mit Oel oder Balsam folgen liessen, und ebenso finden wir die letztere Sitte auch bei den Markioniten (Tertull. adv. Marc. I, 14), den Ophiten (Orig. c. Cels. VI, 27) und den Valentinianern (exc. Theodoti §. 82

---

1) Die katholische Redaction in cod. E erzählt nur, die beiden Brüder hätten vom Apostel τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα erbeten. Dieser lässt Oel kommen, erhebt sich, versigelt sie im Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes und tauft sie. Der Herr offenbart sich ihnen durch eine Stimme, welche spricht: Friede sei mit euch. Darauf versigelt der Apostel auch die Uebrigen mit ihnen.

p. 988 Potter). Dass die Wassertaufe in den Kreisen, aus welchen unsre Acten herrühren, nicht verworfen worden sein kann, zeigt die Stelle sect. 49 (p. 228 Tischend. p. 37 Bonnet p. 192 Wright), in welcher grade das vom Apostel geweihte Wasser benutzt wird, um dadurch dem Jünglinge, dessen Hände verdorrt waren, die Gesundheit wiederzugeben. Die Weihewortc lauten: „Kommt, Wasser von den lebendigen Wassern, Seiendes von dem Seienden und zu uns gesendet: Quelle die uns von der Ruhe gesandt ist, Kraft des Heils die von jener Kraft kommt, welche alles besiegt und ihrem Willen unterworfen hat: komm und wohne in diesen Wassern, damit die Gabe des heiligen Geistes vollkommen in ihnen vollendet werde“ [1]). Darauf befiehlt Thomas dem Jünglinge die Hände in dem Weihwasser zu waschen, und alsbald wird derselbe gesund.

Es ist klar, dass die Wunderkraft, welche hier dem geweihten Wasser beigelegt wird, auch vom Taufwasser vorausgesetzt wird [2]). Dennoch fiel dem Verfasser der Acten ähnlich wie den Markosiern und Ophiten offenbar das Hauptgewicht nicht auf die Wassertaufe, sondern auf die Salbung als Mittel der Erleuchtung oder Geistesmittheilung. Die Wassertaufe wird nur flüchtig erwähnt, dagegen die Salbung ausführlich beschrieben. Letztere findet sich übrigens seit Ende des 2. Jahrhunderts wie Tertullian bezeugt (de baptism. 7) auch bei Katholikern und vielleicht früher schon bei den gnostischen Ebioniten (meine Quellenkritik des Epiphanios S. 145 f.) in Gebrauch; nach Tertullian ging aber die Salbung der Handauflegung voran. Ob auch letztere Ceremonie in unsern Acten mit dem Namen σφραγίζειν bezeichnet wird, wie **Thilo** annimmt (S. 168 f.) ist sehr zweifelhaft; an der einzigen Stelle, wo σφραγίζειν hier in anderm Sinne vorkommt, (sect. 51 p. 229 Tischend. p. 38 Bonnet) scheint das Wort vielmehr die Bekreuzigung zu bedeuten: Der Apostel „versigelt“ hier den Jüngling, der bereits die Taufe empfangen hat, um ihn mit der Kraft auszurüsten, seine von ihm getödtete Geliebte wieder zu erwecken. Vgl. zu diesem Sprachgebrauche

---

1) Die syrischen Worte weichen etwas ab: das Gnostische ist hier ganz verwischt.

2) Die Wasserweihe vor der Taufe ist auch in den lateinischen virtutes (= Fabric. 701, 23) erwähnt: ‘*Ille autem abiit ad fontem qui erat proximus et sanctificavit illum et baptizavit mulierem cum multis aliis*’. Die Sitte begegnet uns auch bei den Valentinianern, excerpta ex scr. Theodoti §. 82: οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γενόμενον, οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει. Der Exorcismus treibt die Dämonen aus, die Weihe ruft die Kraft des heiligen Geistes herab.

martyr. Matthaei sect. 11 p. 173 Tischend. und acta Philippi sect. 22 ex cod. Barocc. bei Tischend. apoc. apocr. p. 153 u. ö.

Der syrische Text hat an den beiden Stellen sect. 26. 27 und 45 die Wassertaufe stärker hervorgehoben. Als Gundaphoros und sein Bruder das Sigel empfangen sollen, wird (p. 166 sq. der engl. Uebers.) das Bad auf Befehl des Königs sieben Tage verschlossen. Am achten Tage treten sie zur nächtlichen Stunde ein und Judas mit ihnen. Während sie aber nach dem griechischen Texte zuerst, als sie versigelt d. h. getauft sind, nur die Stimme Christi hören und erst nach Empfang des ἐπισφράγισμα d. h. des χρῖσμα auch seine Gestalt erblicken, hören sie hier seinen Friedensgruss schon gleich nach dem Eintritte ins Badehaus, und schauen den Jüngling mit der Fackel sobald sie aus dem Wasser emporsteigen. Die Salbung mit Oel wird auch hier erwähnt, aber nur als begleitendes Moment der Wassertaufe und wie es scheint, der letzteren vorhergehend. Thomas steht am Rande des Wasserbeckens, salbt ihre Häupter mit Oel und vollzieht darauf den Taufact in herkömmlicher Weise durch Untertauchen. Auch an der zweiten Stelle sect. 46 (p. 188 der engl. Uebers.) wird die Wassertaufe ausdrücklich hervorgehoben: „und sie kamen zu einem Flusse, welcher in der Nähe war und er taufte sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und Viele wurden mit ihr getauft“.

Ausserdem ist des Sigels der Taufe noch an drei Stellen, die in Thilos und Tischendorfs Texte fehlen, Erwähnung gethan. Die erste cod. Paris. 1510 fol. 211ʳ = p. 68 Bonnet p. 257 sqq. Wright), handelt von der Taufe der Mygdonia. Auch hier geht die Salbung mit Oel der Taufe voran. Mygdonia enthüllt ihr Haupt und stellt sich vor den Apostel. Dieser nimmt das Oel, schüttet es auf ihr Haupt und spricht: „Heiliges Oel, das uns zu unsrer Salbung gegeben ist und Geheimnis des Kreuzesholzes, das in ihm geschaut wird, das du die gebeugten Glieder aufrichtest, du unser Herr Jesus, Leben und Heil und Vergebung der Sünden, lass deine Kraft kommen und wohnen auf diesem Oele, und deine Heiligkeit mag in ihm weilen“ [1]). Darauf erfolgt die Salbung des Hauptes mit den (nur im Syrischen erhaltenen) Worten „heile sie

1) So der syrische Text. Die griechischen Worte, welche theilweise noch ursprünglicher sind, lauten: ἔλαιον ἅγιον εἰς ἁγιασμὸν ἡμῖν δοθέν· μυστήριον κρυφαῖον, ἐν ᾧ ὁ σταυρὸς ἡμῖν ἐδείχθη· σὺ εἶ ἡ ἁπλότης τῶν κεκαλυμμένων μελῶν· σὺ εἶ ὁ δεικνὺς τοὺς κεκρυμμένους θησαυρούς· σὺ εἶ τὸ τῆς χρηστότητος βλάστημα· ἐλθέτω ἡ δύναμίς σου· ἱδρυνθήτω ἐπὶ τὴν δούλην σου Μυγδονίαν ἡ ἐλευθερία αὕτη.

von ihren alten Wunden und wasche ab von ihr den Schmutz und stärke ihre Schwachheit". Auf Befehl des Apostels muss darauf Narkia die Mygdonia salben, d. h. im Unterschiede von der Salbung des Hauptes, die schon der Apostel selbst vollzogen hat, sie am ganzen Leibe salben. Der griechische Text weiss jedoch von dieser zweiten Salbung nichts. Nach ihm muss die Narkia vielmehr die Mygdonia zum Behuf der Taufe entkleiden. Darauf legt sie ihr ein leinenes Gewand (σινδόνα) um die Lenden, und bringt ein Wasserbecken [1]); der Apostel aber steht oberhalb desselben und vollzieht den Taufact. Auch hier geht die Salbung der Wassertaufe voran, was wol auf die seit dem 4. Jahrh. bezeugte katholische Sitte zurückweist (Thilo S. 176). Die zweite Stelle behandelt die Taufe des Sifür, seines Weibes und seiner Tochter (cod. Paris. 1510 f. 215ʳ = p. 73 Bonnet p. 267 Wright). Der Apostel beginnt von der Taufe zu reden und spricht: „Dies ist die Taufe der Sündenvergebung, sie ists, die einen neuen Menschen hervorbringt, die den Verstand erneuert, Seele und Leib vereinigt und den neuen Menschen herstellt in der Trinität und welcher der Sündenvergebung theilhaftig wird. Ehre sei dir, verborgene Macht der Taufe! Ehre sei dir, verborgene Macht, die du dich uns in der Taufe mittheilst! Ehre sei dir, Macht, welche in der Taufe sichtbar ist. Ehre sei euch, ihr neuen Creaturen, die ihr erneut seid durch die Taufe, die ihr zu derselben in Liebe geführt worden seid" [2]). Darauf giesst er Oel über ihre Häupter und spricht: „Ehre sei dir, geliebte Frucht; Ehre

1) Nach dem griechischen Texte ist eine κρήνη ὕδατος, also lebendiges Wasser, zur Stelle. Dies wol das Ursprüngliche.

2) Der cod. Paris. 1510 f. 215ʳ col. 2 gibt folgenden Text: τὸ βάπτισμα τοῦτο ἁμαρτιῶν ἐστιν ἄφεσις· τοῦτο ἀναγεννᾷ καὶ νέον ἄνθρωπον τὸν τοῦτο κτώμενον ἀπεργάζεται· ψυχὴν τρισσῶς ἀνιστὰ [sic] καὶ πνεύματος ἁγίου γίνεται κοινωνός. Darauf spricht Thomas weiter: δόξα τῇ ἀπορρήτῳ σου δυνάμει· δόξα ὁ τὸ λουτρὸν τοῦ βαπτίσματος ἐνδυόμενος· σοὶ δόξα τῷ ἐκ τῆς πλάνης τοὺς ἀνθρώπους λυτρουμένῳ καὶ τῇ σῇ κοινωνοὺς ποιούμενος κοινωνίᾳ. Diese Worte haben den ursprünglichen gnostischen Text kaum intact bewahrt. Doch ist die hier ausgesagte „dreifache Auferweckung der Seele" wol ursprünglicher als die Herstellung des neuen Menschen „in der Trinität", welche der Syrer bietet. Gemeint sind drei verschiedene Momente im Erlösungsbegriff, etwa wie die Basilidianer im Hinblick auf die erlösende Wirksamkeit der σοφία eine διακριτική, τελειοτική und ἀποκαταστατικὴ σοφία scheiden (Clem. Alex. Strom. II, 8. 36 p. 458 Potter, vgl. Baur, Gnosis 224). Die ἀπόρρητος δύναμις kann die σοφία sein; der Ausdruck ὁ τὸ λουτρὸν τοῦ βαπτίσματος ἐνδυόμενος bezieht sich natürlich auf Christus, und scheint im doketischen Sinne gemeint zu sein.

sei dir, Name Christi, Ehre sei dir, verborgene Macht, die du in Christo wohnst!“ [1]). Darauf bringt man ein grosses Wassergefäss, und er tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Die dritte Stelle endlich erzählt die Taufe des Vizan, der Tertia und Manazara. Dieselbe findet sich in ziemlich verschiedener Gestalt in den beiden griechischen codd. Paris. 1510 und 1551 (= Bonnet p. 81 sq.) und wieder anders in dem syrischen Texte (p. 288 sq. Wright). Zuerst spricht Thomas das Fürbittengebet für die Neubekehrten. Dasselbe ist am ausführlichsten im syrischen Texte, am kürzesten in Paris. 1551 f. 39 erhalten. Der kürzeste Text würde am ersten den Eindruck einer liturgischen Formel machen, wenn er nicht handgreiflich blosses Excerpt aus dem in cod. Paris. 1510 erhaltenen längeren Text wäre, welcher selbst wieder vielfach als Verkürzung des beim Syrer erhaltenen sich darstellt. Aber auch der letztere ist offenbar schon katholisch überarbeitet.

Nachdem der Apostel gebetet, werden Tertia und Manazara durch Mygdonia entkleidet und ihnen Gürtel um die Lenden gelegt. Darauf tritt zuerst Vizan herzu. Judas nimmt Oel [2]), danksagt dafür und spricht: „Schöne Frucht, die du würdig bist zu glühen in dem Worte der Heiligkeit, damit die Menschen durch dich bekleidet werden und durch dich ihre Feinde besiegen, nachdem sie gereinigt sind von ihren alten Werken; ja Herr, komm, wohne auf diesem Oele, wie du auf dem Holze gewohnt hast und deine Kreuziger konnten dein Wort nicht ertragen. Lass deine Gabe kommen, welche du gegen deine Feinde aushauchtest, die zurückwichen und auf ihr Antlitz fielen und lass es wohnen auf diesem Oele, über das wir deinen Namen anrufen“. Darauf salbt der Apostel erst dem Vizan, dann den Frauen das Haupt und spricht: „In deinem Namen, Jesus Christus, lass es diesen gereichen zur Vergebung der Vergehungen und Sünden und zur Besiegung des Feindes und zur Heilung der Seele und des Leibes“. Hierauf befiehlt er der Mygdonia, die beiden Frauen (am Leibe) zu salben, und vollzieht die gleiche Handlung selbst an Vizan. Darnach folgt die Wassertaufe in herkömmlicher Weise.

---

1) Ganz abweichend (vgl. Bonnet p. 73) der griechische Text des cod. Paris. 1510: σοὶ δόξα τῷ τὰ σπλάγχνα ἡμῖν ἀνοίγοντι· δόξα καὶ τῷ αὐτοῦ μονογενεῖ τῷ κυρίῳ καὶ θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ· δόξα καὶ τῷ ἁγίῳ καὶ συναϊδίῳ καὶ ὁμοουσίῳ πνεύματι. Die letzten Worte weisen deutlich auf eine katholische Umbildung, die nicht älter sein kann als das Ende des 4. Jahrh.

2) Nach den griech. Texten giesst er es in einen silbernen Becher.

In den beiden griechischen Texten weicht das Weihegebet wieder stark vom Syrischen ab. In cod. Paris. 1510 lautet es: „Schöne Frucht [1]), schöner als die andern Früchte, der keine andre vergleichbar ist! Sehr barmherzige, mit welcher die Menschen sich bekleiden und also ihre Widersacher zu besiegen wissen; die du krönst die Sieger und ihnen das Symbol der Freude darreichst; die du den Menschen ihr Heil verkündet hast; die du Licht verleihest denen, die im Finstern sind und das Bittere in Süssigkeit verwandelst! Es komme, Jesu, ihre (deine?) siegreiche Kraft, die dieses Oel bewohnt, wie auch in dem ihm verwandten Holze seine damalige Kraft wohnte [2]): dessen Wort diejenigen nicht ertrugen die dich gekreuzigt haben! Es komme auch deine Gabe, durch welche du deine Feinde anbliesest, und sie zurückweichen und kopfüber vor vieler Furcht zu Boden stürzen machtest und würdige sie in diesem Oele zu wohnen, auf welches herab auch dein heiliger Name angerufen wird". Darauf erfolgt der Salbungsact mit den (in cod. Paris. 1551 fehlenden) Worten: „In deinem Namen, Jesu Christe, gereiche dies diesen Seelen zur Sündenvergebung und zur Abwehr des Feindes und zum Heile ihrer Seelen".

Wenn die Salbung hier überall der Wassertaufe vorangeht, statt nachzufolgen, so liegt wol eine Veränderung des ursprünglichen Berichtes vor. Dasselbe kann man vermuthen, wenn von der Salbung des Hauptes noch eine anderweite Salbung (der Brust u. s. w.) unterschieden wird, die der Apostel bei Frauen nicht selbst vollzieht, sondern Frauenhänden überlässt. Indessen bieten unsre Acten auch zu dieser zweiten Salbung eine Analogie, wenn wir sect. 5 (p. 194 Tisch. p. 6 Bonnet. p. 150 Wright) lesen, dass bei dem königlichen Hochzeitsfeste der Apostel sich zuerst den Scheitel salbt, dann mit ein wenig Oel die Nasenlöcher streicht, darnach in die Ohren und auf die Zähne tropft und zuletzt die Gegend um das Herz sorgsam mit Salbe einreibt. Es liegt wenigstens nahe, hiervon eine Anwendung auf die Bräuche bei der Versigelung zu machen.

---

1) Unter der „Frucht" ist das Kreuzesholz zu verstehn, von welchem das „Oel der Barmherzigkeit" träuft. Im Griechischen stehen im Folgenden lauter Masculina, die hier mit Femininis übersetzt sind, weil rückbezüglich auf καρπός. Unter dem Symbole des Kreuzes aber ist die erlösende pneumatische Macht zu verstehn, welche hilfreich in dieser unteren Welt sich ausstreckt. Der Text des cod. 1551 ist wieder weit kürzer.

2) Καθὰ καὶ ἐν τῷ συγγενεῖ αὐτοῦ ξύλῳ ἡ τότε αὐτοῦ δύναμις, ἧς τὸν λόγον οὐκ ἤνεγκαν οἱ σταυρωσάντές σε. cod. 1551 liest dafür . . . ἡ ταύτης δύναμις ἧς κτλ. Ist dieser Text ursprünglich, so muss unter derjenigen, deren Wort die Kreuziger Jesu nicht ertragen konnten, die Sophia oder die ruḥâ d'qudṣâ gemeint sein.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls stammt das Weihegebet über das Oel an allen drei Stellen, wenn auch hie und da leise verändert, aus der gnostischen Grundschrift, und zeigt, dass ursprünglich auch hier das ἐπισφράγισμα oder die Salbung als die Hauptsache dargestellt war. Eine specielle Berührung mit gnostischen Anschauungen findet sich noch in dem ersten Weihegebet, in welchem es heisst, dass in dem Salböl das Geheimnis des Kreuzesholzes geschaut werde und ebenso im dritten Gebete, wenn Christus gebeten wird, über diesem Oele zu wohnen, wie er über dem Holze gewohnt hat; vollends, wenn es im griechischen Texte des cod. Paris. 1551 heisst, dass in dem Oele die Kraft der Sophia wohne. Das Kreuzesholz Christi heisst nicht selten ξύλον ζωῆς. Wie der Baum der Erkenntnis sein Gegenbild ist, so ist sein Vorbild der Lebensbaum im Paradies, von welchem „das Oel der Barmherzigkeit", oder die weisse Salbe genommen ist, welche den Zugang ins obere Lichtreich eröffnet. Diese Vorstellungen sind zwar nicht den Gnostikern ausschliesslich eigen (vgl. dagegen Recogn. Clem. I, 45), aber doch vorzugsweise bei ihnen zu Hause. Vgl. das ophitische Gebet bei Origenes c. Cels. VI, 27: κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς, und den an die acta Pilati angehängten Descensus c. 3 (19) p. 325 bei Tischend. (ev. apocr. ed. II), und dazu Thilo cod. apocr. N. T. p. 686 sqq. meine Pilatusacten S. 42.

Die Feier der Eucharistie schliesst fast überall, wo sie erwähnt wird, unmittelbar an die „Versigelung" sich an und erscheint sonach gewissermassen als ein Ergänzungsstück derselben. So sect. 27 (p. 214 Tischend. p. 20 Bonnet p. 167 Wright): Gundaphoros und Gad erhalten Nachts die σφραγίς, in der Morgenfrühe die Eucharistie: αὔγους δὲ γεναμένου καὶ διαφαύσαντος κλάσας ἄρτον κοινωνοὺς αὐτοὺς κατέστησεν τῆς εὐχαριστίας τοῦ Χριστοῦ. Bald darauf sect. 29 (p. 216 Tisch. p. 22 Bonnet p. 169 Wright) spendet der Apostel den Bekehrten beim Abschiede die Eucharistie: nachdem er das gesegnete Brot gebrochen, theilt er es ihnen aus mit den Worten: „Diese Eucharistie gereiche euch zur Barmherzigkeit und Erbarmen und Vergeltung und nicht zum Gericht [1])". Und sie sprachen: Amen. Sect. 46 sq. (p. 226 sq. Tisch. p. 35 sq. Bonnet p. 188 sq. Wright) ist ausführlicher. Nachdem das von dem Incubus befreite Weib und viele Andre mit ihr das Sigel empfangen haben, lässt der Apostel durch seinen Diakonus einen Tisch kommen, breitet ein weisses Linnentuch darüber,

1) Der Syrer wol richtiger: „diese Eucharistie gereiche euch zu Gnade und Erbarmen und nicht zu Gericht und Vergeltung".

legt gesegnetes Brot (ἄρτον τῆς εὐλογίας) darauf und betet: „Jesu Christe Sohn Gottes, der du uns gewürdigt hast theilzuhaben an der Eucharistie deines heiligen Leibes und deines kostbaren Blutes, siehe wir wagen es, zu der Eucharistie und zu der Anrufung deines heiligen Namens zu schreiten, komm jetzt und theile dich uns mit.“ Darauf folgt das bereits besprochene Gebet ἐλθὲ τὰ σπλάγχνα, welches aber nicht an Christus, sondern an die Sophia-Achamoth gerichtet ist. Nach Vollendung desselben ritzt er in das Brot das Kreuzeszeichen ein, bricht es und beginnt es auszutheilen. Zuerst gibt er der geheilten Frau mit den Worten: „Dies gereiche dir zur Vergebung der Sünden und zum Lösegeld ewiger Verfehlungen“. Beim Syrer ist die an Christus gerichtete Anrede weit ausführlicher, übrigens ohne jeden gnostischen Klang, dann folgt auch hier das katholisch umgebildete Weihegebet (s. o.). Wie im Griechischen, wird auch hier nur die Darreichung des Brotes erwähnt. Die Spendeformel wird zweimal erwähnt, das erstemal lautet sie: Lass dir dies gereichen zur Vergebung der Sünden und Verfehlungen und zur ewigen Auferstehung“ (vielleicht ursprünglicher als im Griechischen); das zweitemal ähnlich wie oben sect. 29. „Lasst euch diese Eucharistie zum Leben und zur Ruhe gereichen und nicht zum Gericht und zur Vergeltung“. Auffällig bleibt auch im Griechischen, dass das Gebet an Christus und das an die Sophia gerichtete Weihegebet gar nicht zu einander passen. Es liegt nahe, bei ersterem eine katholische Ueberarbeitung anzunehmen; doch bleibt ebenso möglich, dass in dem ersten Gebet nur eine der bekannten gnostischen Accommodationen an die allgemeine kirchliche Liturgie vorliegt. In den in Tischendorfs Texte fehlenden Stellen ist regelmässig neben dem Brote auch der Kelch erwähnt; während aber der Syrer die Eucharistie mit Brot und Wein gefeiert werden lässt, lässt sie der griechische Text (Paris. 1510) im ächten Geiste gnostischer Askese mit Brot und Wasser feiern. So nach der Taufe der Mygdonia (Paris. 1510. fol. 211r col. 1 = p. 68 Bonnet p. 258 Wright). Als Mygdonia wieder bekleidet ist, lässt er die Eucharistie kommen, bricht das Brot, nimmt den Kelch mit Wasser und gibt ihr Antheil an den Mysterien Christi. Darauf spricht er zu ihr: „Jetzt hast du das Sigel empfangen und dir selbst das ewige Leben gewonnen“ [1]). Eine Stimme vom Himmel ruft Amen; darauf ertheilt Thomas auch der Narkia das Sigel auf ihr Ansuchen mit den Worten:

1) Im Griechischen: ὡς δὲ ἐβαπτίσθη καὶ ἐνεδύσατο, ἄρτον κλάσας καὶ λαβὼν ποτήριον ὕδατος, κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων· καὶ εἶπεν· ἐδέξω τὴν σφραγῖδα, κτίσαι σεαυτῇ ζωὴν αἰώνιον.

„Möge die Fürsorge [im Syrischen die Gnade] Christi mit dir sein und mit deinen übrigen Genossen“. Nach der Taufe des Sifur, seines Weibes und seiner Tochter lässt der Apostel (Paris. 1510 f. 215ᵛ = p. 73 Bonnet 268 Wright) Brot und Wein kommen, stellt beides auf den Tisch und spricht den Segen über das Brot: „Lebendiges Brot, dessen Esser nicht sterben; Brot, das du hungrige Seelen mit deinem Segen erfüllst; das du würdig bist, die Gabe zu empfangen und zur Vergebung der Sünden zu dienen, damit die, welche dich essen, nicht sterben. Wir rufen über dich den Namen des Vaters an, wir rufen über dich den Namen des Sohnes an, wir rufen über dich den Namen des Geistes an, den erhabenen Namen, der vor Allen verborgen ist“. Darauf spricht er: „In deinem Namen, o Jesus, mag die Kraft des Segens und der Danksagung kommen, und über diesem Brote wohnen, damit alle Seelen, die von ihm nehmen, erneuert und ihre Sünden vergeben werden“ [1]). Darauf bricht er das Brot und gibt es dem Sifur, seinem Weibe und seiner Tochter. Endlich nach der Taufe des Vizan, seiner Mutter und Gattin (Paris. 1510 f. 223ᵛ 1551 f. 39 = p. 82 Bonnet p. 290 Wright) lässt der Apostel Brot und Kelch bringen und spricht die Segensworte: „Deinen heiligen Leib, der für uns gekreuzigt ist, essen wir, und dein lebenspendendes Blut, das für uns vergossen ist, trinken wir. Lass deinen Leib uns zum Leben gereichen und dein Blut zur Vergebung der Sünden u. s. w.“. Darauf bricht er das gesegnete Brot, gibt es ihnen und spricht: „Lasst euch diese Eucharistie gereichen zum Heil (syrisch: zum Leben und zur Ruhe) und zur Freude und zur Gesundheit eurer Seelen (syrisch: und zur Heilung eurer Seelen und Leiber)“ [2]). Alle rufen „Amen“, da ertönt eine Stimme: „Ja und Amen“. Alle fallen auf ihr Angesicht. Da ertönt die Stimme wieder: „Fürchtet euch nicht, glaubet nur“.

Auch die griechischen codd. erwähnen hier nur den „Kelch“, ohne ihn wie in den obigen Stellen ausdrücklich als Wasserkelch zu bezeichnen [3]). Dass die Feier der Eucharistie in den Kreisen, welchen

---

1) Im Griechischen: ἄρτον τοῦτον ζωῆς ποίησον, ὃν οἱ ἐσθίοντες ἄφθαρτον διαμείνωσιν· ὁ ταύτην τὴν δωρεὰν καταξιώσας δέξασθαι, τούτους καταξίωσον καὶ μετόχους τῆς αὐτοῦ βασιλείας γενέσθαι, καὶ ἀεὶ ἀμιάντους ἐν τῷδε τῷ βίῳ διαμένειν· ἵνα οὕτως διαμένοντες τῶν ἀθανάτων ἐκείνων καὶ μεγάλων σου τύχωσιν ἀγαθῶν.

2) Paris. 1551 hat nur γενέσθω ὑμῖν ἡ εὐχαριστία αὕτη εἰς ὑγίειαν τῶν ψυχῶν.

3) Die Consecrationsworte lauten ziemlich übereinstimmend mit dem syrischen Texte: τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθὲν ἐσθίομεν [beide codd. ἐσθίωμεν] καὶ τὸ αἷμά σου τὸ ὑπὲρ ἡμῶν εἰς σωτηρίαν ἐκχυθὲν

unsre Acten entstammen, keine blosse Accommodation war, zeigen die gesteigerten Vorstellungen von den Strafen, welche unwürdig Geniessende treffen. Dem Jüngling, welcher das Mädchen getödtet hat, verdorrten alsbald, als er das geweihte Brot mit dem Munde empfangen hat, beide Hände, und durch die Eucharistie des Herrn überführt, bekennt er seine Schuld (sect. 48 p. 227 sq. Tisch. p. 36 Bonnet p. 190 Wright). Wir haben hier schon ganz die Vorstellung, die uns später ganz allgemein in katholischen Kreisen begegnet.

So sehr aber auch der gnostische Brauch dem katholischen genähert ist, so auffällig bleibt doch, dass der griechische Text der codd. A und D nur das Brot, nirgends den Kelch erwähnt. Cod. P (Paris. 1510) lässt die Eucharistie zweimal mit Brot und Wasser gefeiert werden; aber das Weihegebet wird auch bei ihm, wenigstens an der zweiten Stelle, nur über das Brot, nicht über den Kelch gesprochen. Ob die Consecrationsworte selbst katholisch überarbeitet sind, kann dahingestellt bleiben. Allerdings passt die Art, wie namentlich an der dritten Stelle von der Segenskraft des Leibes und Blutes Christi gesprochen wird, schlecht zu dem gnostischen Doketismus. Doch könnte dies möglicherweise wieder auf Rechnung der gnostischen Accommodation kommen. Dass die Eucharistie von verschiedenen gnostischen Parteien ebenso wie von den essenischen Ebioniten statt mit Brot und Wein, vielmehr mit Brot, Salz und Wasser gefeiert wurde, steht fest (vgl. Epiph. haer. 42, 3 von den Markioniten; haer. 46, 2 von Tatian; haer. 47, 1 von den Enkratiten; haer. 61, 1 von den Apostolikern); ob auch von den Manichäern, ist zwar bestritten, ergibt sich aber wol aus den Erzählungen, dass heimliche Manichäer, welche der katholischen Abendmahlsfeier beiwohnten, zwar das Brot nahmen, den Kelch aber verschmähten (vgl. die Stellen aus Leo dem Grossen und Gelasius bei Thilo S. 180).

Eine Bestätigung des gefundenen Ergebnisses gibt noch der Bericht über eine gemeinsame Mahlzeit, die nicht als Eucharistie charakterisirt ist sect. 29 (p. 215 sq. Tisch. p. 22 Bonnet p. 168 sq. Wright). Nach einer Predigt des Apostels erinnern Einige der Umstehenden, dass auch

πίνομεν [cod. Paris. 1551 πίνωμεν]· γένηται [Paris. 1551 γίνεται] οὖν ἡμῖν τὸ σῶμά σου σωτηρία καὶ τὸ αἷμά σου εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Cod. 1510 fährt hier fort: ἀντὶ δὲ τῆς χολῆς ἧς ἔπιες δι' ἡμᾶς περιαιρείσθω ἀφ' ἡμῶν ἡ τοῦ διαβόλου χολή· ἀντὶ δὲ πτύσματος, οὗ διὰ τὴν ἡμῶν ἐδέξω ἀσθένειαν, δρόσον τῆς σῆς χρηστότητος κατάπεμψον· ἀντὶ δὲ τοῦ ἀκανθίνου ἐκείνου στεφανοῦ, στεφανόν εἰς ἡμᾶς ἀμαράντινον παράσχε· ἀντὶ δὲ ἧς ἐνειλήθης σινδόνης τὴν ἀήττητόν σου ἡμᾶς ἔνδυσον δύναμιν· ἀντὶ δὲ μνημείου καινοῦ καὶ ταφῆς, ἀνακαινισμὸν τῆς ψυχῆς δεξώμεθα καὶ τοῦ σώματος.

der Leib seine Rechte fordere (καιρός ἐστιν τοῦτον τὸν χρεώστην ἀπολαβεῖν τὸ χρέος). Der Apostel erwidert: „der Gebieter des Bedürfnisses will immer das Ueberflüssige empfangen, wir aber wollen ihm das Gebührende geben“ (ὁ μὲν κύριος τοῦ χρέους ἀεὶ τὸ περισσὸν ἀπολαβεῖν βούλεται, ἡμεῖς δὲ τὸ δέον αὐτῷ δῶμεν). Nachdem er den Versammelten den Segen ertheilt, nimmt er ἄρτον καὶ ἔλαιον καὶ λάχανον καὶ ἅλας und gibt ihnen zu essen [1]). Statt ἔλαιον ist, wie auch der Syrer offen lässt, wol ἐλαίαν oder ἐλαίας zu lesen; die Mahlzeit besteht also aus Brot, Oliven, Kräutern und Salz. Der Fleisch- und Weingenuss ist ausgeschlossen. Est ist dies dieselbe asketische Lebenssitte, die uns von den Essäern, den essäischen Ebioniten, verschiedenen enkratitischen Gnostikern und den Manichäern bekannt ist. So heisst's denn auch von dem Apostel Thomas wiederholt „er isst nicht und trinkt nicht“ (sect. 5 p. 194 Tisch. p. 6 Bonnet p. 149 Wright; und in dem nur im Syrischen erhaltenen Abschnitt p. 229 Wright; vgl. den ähnlichen Ausdruck Mt. 11, 18 von dem asketischen Leben des Johannes) und anderwärts lesen wir, dass er stets fastet und betet, nur Brot und Salz von Abend zu Abend geniesst und nichts trinkt als Wasser (sect. 20 p. 207 Tisch. p. 16 Bonnet p. 161 sq. Wright; Paris. 1510 f. 207^r col. 2 = p. 64 Bonnet p. 235 Wright) [2]). Zu diesem asketischen Leben gehört auch weiter, dass der Apostel nur ein einziges Gewand Sommers und Winters trägt (sect. 20 a. a. O.), desgleichen, dass er kein Geld besitzt, und sobald er solches empfängt, dasselbe zu Almosen verwendet (vgl. auch das Abschiedsgebet cod. Paris. 1510 f. 226 sq. = p. 89 Bonnet p. 279 sqq. Wright). Dagegen ist ausser dem Gebrauche des Salböls (auch abgesehn von kultischen Zwecken) auch die Bekränzung mit Blumen zum Zeichen der Festfreude gestattet vgl. sect. 5 (p. 194 Tischend. p. 6 Bonnet) und dazu die Stelle Tertullians adv. Marcion. 1, 14: '*Rosam tibi si obtulero, non fastidies creatorem*'.

Wenn Thilo (S. 158 f.) hierzu erinnert, dass diese Züge genau mit der den manichäischen electi oder perfecti vorgeschriebenen Lebensweise übereinstimmen, so ist dies zwar vollkommen richtig, und erklärt, warum unsre Acten grade bei den Manichäern besonderen Beifall fanden. Aber ganz dieselbe Lebensweise finden wir bekanntlich nicht blos bei

1) Der Syrer ungenau: „Und er sprach den Segen über das Brot und das Oel (die Oliven) und gab ihnen zu essen“.

2) ὃ δὲ ἐσθίει ἄρτος ἐστὶν καὶ ἅλας, καὶ τὸ ποτὸν αὐτοῦ ὕδωρ· καὶ ἀπὸ ἑσπέρας ἕως πρωῒ πάννυχον στάσιν ποιεῖ.

jüdischen (essäischen) und heidnischen Asketen, sondern auch bei den essäischen Ebioniten und bei verschiedenen, strenge Askese fordernden gnostischen Secten wie bei den Markioniten (Tertull. adv. Marcion. I, 14 vgl. IV, 40. Pseudorig. Phil. VII, 30. Ephrem bei Assemani B. O. I p. 119, der Fihrist bei Flügel, Mani S. 160), bei den Saturninianern (Pseudorig. Phil. VII, 28), bei Tatian und den Enkratiten (Iren. haer. I, 28, 1. Clem. Alex. Strom. III, 12 p. 550 Potter. Pseudorig. Phil. VIII, 20. Epiph. haer. 47, 1). Es sind dies dieselben Parteien, welche auch die Ehe verwarfen oder sie doch wenigstens den Vollkommenen verboten (Baur, Kirchengeschichte I, 491 ff.).

Ein eigenthümlicher Zug ist noch der, dass Thomas sect. 29 (p. 216 Tischend. p. 22 Bonnet) am Sonnabend fastet, was mit den Worten motivirt wird ἔμελλεν γὰρ ἡ κυριακὴ ἐπιφαίνειν. Dasselbe berichtet Epiphanios (haer. 42, 3) von den Markioniten; weil nämlich der Sabbat der Ruhetag des Judengottes und Demiurgen sei, so hätten sie erklärt ἡμεῖς νηστεύσωμεν ταύτην, ἵνα μὴ τὸ καθῆκον τοῦ θεοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐργαζώμεθα. Dieser Brauch war den Katholikern so verhasst, dass er in den apostolischen Canones (can. 65) und Constitutionen (V, 20 p. 155 ed. Lagarde) ausdrücklich verboten wird. Der syrische Uebersetzer beseitigt daher den Anstoss, indem er (p. 168 der engl. Uebers.) die Worte der Acten grade ins Gegentheil verkehrt: „und er ass selbst, weil der Sonntag dämmerte“. Bekanntlich ist grade diese ursprünglich bei Gnostikern heimische Sitte im Laufe des 4. Jahrhunderts von der römischen Kirche im Gegensatze zur griechischen als Fortsetzung (superpositio) des Freitagsfastens wieder aufgenommen worden (zuerst so viel wir wissen in Spanien, concil. Eliberit. a. 305 can. 26, darnach bei Innocenz I ep. 25 ad Decentium c. 4. Augustin. ep. 36 ad Casul.). Dagegen ist die Fastenvorbereitung auf die Taufe, welche der lateinische Text der 'miracula' (= Fabric. II 700 sq.), aber nicht der griechische Text (p. 212 sq. Tischend.) erwähnt, nichts specifisch Gnostisches, vgl. Justin. Apolog. I, 61. Tertull. de baptism. 20. Constit. App. VII, 22. Das siebentägige Fasten vor der Taufe ist sonst nirgends erwähnt; dagegen setzt wol auch die Notiz des syrischen Textes (p. 166 sq. der engl. Uebers.), dass zur Vorbereitung der Taufe des Königs Gundaphoros und seines Bruders Gad das Bad sieben Tage verschlossen wurde, dieselbe siebentägige Vorbereitungszeit voraus.

Was den Schriftgebrauch in unsern Acten betrifft, so müssen hier die zahlreichen Citate und Anspielungen auf kanonische Schriften des N. T., welche sich allein im syrischen Texte und in den miracula finden, ausser Betracht bleiben, weil beide Texte stark von katholischer

Hand überarbeitet sind. Doch hat grade der Syrer je eine Anspielung auf das Thomasevangelium und auf das Aegypterevangelium, also auf zwei unkanonische Schriften gnostischen Ursprungs bewahrt. Die erste steht nur im Syrischen. Sie findet sich p. 215 der englischen Uebersetzung in einer Predigt des Apostels, wo es von Christus heisst: „und er ging zur Schule, dass durch ihn vollkommne Gnosis kund gethan werde; er lehrte seinen Lehrer, weil er selbst der Lehrer der Wahrheit und der Meister der Weisen war". Die zweite steht p. 282 der englischen Uebersetzung in der Abschiedsrede des Thomas und findet sich auch im griechischen Texte der codd. PQS (Bonnet p. 91): „Das Inwendige habe ich auswendig gemacht und das Auswendige inwendig; lass deinen Willen erfüllt werden in allen meinen Gliedern". Ob etwa auch in den unmittelbar vorangehenden Worten Beziehungen auf dasselbe Evangelium enthalten waren, ist mit unsern dermaligen Mitteln nicht auszumachen: „Ich habe niedergerissen meine Scheuern und sie dem Erdboden gleichgemacht; lass mich nehmen von deinem Schatze, der nimmer erschöpft wird. Ich habe ausgetrocknet den lebendigen Quell, welcher in mir war; lass mich lagern an deinem lebendigen Quell und neben ihm ruhen. Den Gebundenen, den du mir überliefert hast, habe ich getödtet, den Ungebundenen in mir setze du in Freiheit, und lass meine Seele nicht zurückgehalten werden von ihrer Hoffnung" [1]).

Der griechische Text enthält ausser der letzterwähnten Stelle jetzt keine Beziehung auf unkanonische Schriften, dagegen eine Reihe von Citaten aus den Evangelien und den paulinischen Briefen, theilweise nur gedächtnismässig. Vgl. sect. 28 p. 215 Tischend. p. 21 Bonnet: Mtth. 6, 34; 6, 25 (gedächtnismässig); 11, 29 (desgl.); sect. 36 p. 220 Tischend. p. 27 Bonnet: Mtth. 19, 23; 11, 9; Luc. 21, 34; Matth. 6, 25; 1 Kor. 2, 9; sect. 45 p. 226 Tischend. p. 34 sq. Bonnet: Anspielungen auf Joh. 21, 11 f.; Mtth. 14, 15 ff. u. Par.; Joh. 4, 6; Mtth. 14, 26 ff. u. Par.; Röm. 8, 9; Kol. 3, 9 f.; sect. 50 p. 229 Tischend. p. 38 Bonnet: Matth. 7, 7; sect. 55 p. 232 Tischend. p. 41 sq. Bonnet: Anspielung auf Kol. 3, 5; 3, 9 f.; Eph. 4, 28; sect. 56 p. 233 Tischend. p. 42 Bonnet: Luc. 6, 17 f. (Act. 5, 16); sect. 57 p. 233 Tischend. p. 43 Bonnet: Röm. 8, 29; sect. 58 p. 234 Tischend. p. 43 Bonnet: Mtth. 19, 19. Ferner aus dem neuaufgefundenen Texte von Paris. 1510: πρᾶξις δ' f. 181^{r} = p. 30 Bonnet p. 181 Wright: Joh. 10, 11; πρᾶξις ζ' f. 193^{v} p. 48 Bonnet: Mtth. 5, 5 u. 7

1) Der Text wesentlich nach dem Syrer, von welchem der Grieche nur in Kleinigkeiten abweicht.

(gedächtnismässig; fehlt im Syrischen) πρᾶξις η′ f. 194r = p. 49 Bonnet: Mtth. 7, 13 sq. (fehlt im Syrischen); ibid. Mtth. 7, 15. Act. 20, 29 (ähnlich im Syrischen); überhaupt die ganze Abschiedsscene in Milet; f. 195v = p. 50 Bonnet: Mtth. 16, 26 (Anspielung; fehlt im Syrischen); f. 198r = p. 53 Bonnet p. 215 Wright: Mtth. 7, 15; f. 199r = Bonnet p. 54 Wright 217: Mtth. 19, 28 (20, 23); πρᾶξις ϑ′ f. 200r = Bonnet p. 55 Wright p. 219: Marc. 8, 18; ibid. Mtth. 11, 28; 23, 4; f. 200v = Bonnet p. 56 Wright p. 221: Mtth. 4, 2; 26, 52 f.; f. 202v = Bonnet p. 59: Mtth. 13, 3 sqq.; f. 203r = Bonnet p. 59 Wright 226 sq.: Mtth. 13, 2 sqq.; Mtth. 5, 8 (1 Kor. 6, 19); Mtth. 9, 6; Mtth. 25, 14 sqq.; πρᾶξις ιβ′ f. 219r = Bonnet p. 77: Mc. 9, 1 (Anspielung, fehlt im Syrischen); f. 222v = Bonnet p. 81 Mtth. 4, 2 (fehlt im Syrischen); ibid. Joh. 17, 17 (Anspielung, fehlt im Syrischen); 1 Kor. 3, 16; 6, 19 (Anspielung, fehlt im Syrischen); f. 223v = Bonnet p. 82 Wright 290: Mtth. 27, 34; 26, 67; 27, 29; 59; 60 (Anspielungen); μαρτύριον f. 226v = Bonnet p. 87: Joh. 19, 34 (Anspielung); f. 227r = Bonnet p. 90 Wright 280: Mtth. 13, 25; 25, 14 ff.; 18, 23 ff.; f. 228v = Bonnet p. 90 Wright 281: Luk. 14, 18 ff.; Mtth. 22, 11 ff.; Luk. 12, 35 ff.; Mtth. 24, 43 (Luk. 12, 39); Luk. 12, 35; 9, 62; Joh. 4, 35; Luk. 12, 38; f. 229r = Bonnet p. 92 sq. Wright 296: Mtth. 28, 6 (Anspielungen). Die Zahl der Anspielungen liesse sich leicht noch vermehren.

Das Vorhandensein unsrer Acten ist von der Mitte des 4. Jahrhunderts ab bezeugt (s. o. S. 74). Wenn sie wie Manche angenommen haben, manichäischen Ursprungs wären, so könnten sie frühestens zu Ende des 3. Jahrhunderts geschrieben sein. Aber die vorstehende Untersuchung hat gezeigt, dass sich wenig oder nichts specifisch oder ausschliesslich Manichäisches in ihnen entdecken lässt, wohl aber Vieles, was nicht aus der manichäischen Lehre, sondern aus den Systemen älterer Gnostiker seine Erklärung findet. Der Verfasser der Acten ist in den Kreisen jener einerseits den Markioniten und Saturninianern, andrerseits den Ophiten verwandten orientalischen Vulgärgnosis zu suchen, welcher die Schlange als böse Weltseele galt („Sethiten"), und deren praktische Lebenssitte durch strengste Askese sich auszeichnet. Insbesondere diese asketische Strenge, die Enthaltung von der Ehe, von Fleisch und Wein, von jedem eignen Besitz, wird neben der allgemeinen dualistisch-gnostischen Weltanschauung unsre Acten den Manichäern empfohlen haben. Specifisch Bardesanisches findet sich fast nur in den eingelegten Hymnen und Gebeten, von denen wir oben gehandelt haben. Auch scheint die hier ebenso wie in verwandten Acten uns begegnende Notiz, dass der Apostel in „hebräischer" (syrischer) Sprache geredet habe, grade um-

gekehrt darauf hinzuweisen, dass die Acten in griechisch-redenden Gegenden verfasst sind, aber doch in Gegenden, denen das Syrische irgendwie zugänglich war. Genauer wird sich der Ort der Abfassung nicht bestimmen lassen. Die Benutzung des Thomasevangeliums und die wenigstens sehr wahrscheinliche Bekanntschaft mit ächten Hymnen des Bardesanes führt uns mit der Abfassung unsrer Acten etwa in das zweite Viertel des 3. Jahrhunderts. Doch ist ihre Entstehung bald nach Anfang des Jahrhunderts wenigstens nicht unmöglich. Als der Manichäismus auftauchte, müssen sie schon bei verschiedenen, einer asketischen Lebensansicht huldigenden gnostischen Parteien verbreitet gewesen sein.

Die Abfassung der περίοδοι wird von Photios (bibl. cod. 114) ausdrücklich dem Leucius Charinus zugeschrieben, ebenso wie die der πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου und Παύλου. Sonst begegnet uns dieser Name in ausdrücklicher Verbindung mit den Thomasacten nur noch in dem apokryphen Briefe des Melito vor der lateinischen passio Joannis. Indessen beurkunden beide Zeugnisse nur, dass die πράξεις Θωμᾶ ein ursprünglicher Bestandtheil der unter dem Namen περίοδοι τῶν ἀποστόλων verbreiteten Sammlung gnostischer Apostelgeschichten bilden, welche seit Ende des 4. Jahrhunderts allgemein jenem Leucius zugeschrieben wurde. An eine Identität des Verfassers dieser sämmtlichen Apostelgeschichten ist jedoch schwerlich zu denken. Während sich allerdings wahrscheinlich machen lässt, dass die alten Petrusacten von demselben Manne verfasst sind wie die περίοδοι Ἰωάννου, so fehlen alle Anhaltspunkte, um die gleiche Annahme auch auf die Thomasacten zu erstrecken. Ist auch der allgemeine gnostische Ideenkreis in allen jenen Schriften der gleiche, so führen uns doch die Thomasacten in die bestimmten Kreise des Bardesanes und seiner Schule und stammen schon darum schwerlich von demselben Verfasser wie die περίοδοι Ἰωάννου und Πέτρου. Ihre Heimath ist, mag nun die syrische Sprache Original sein oder nicht, wahrscheinlich Ostsyrien; ihre Abfassungszeit vermuthlich eine etwas spätere als die jener beiden andern apokryphen Apostelgeschichten. Bemerkung verdient jedenfalls noch, dass unsre Acten mit keiner Silbe die Absicht verrathen, ähnlich wie die πράξεις Ἰωάννου, Πέτρου und Ἀνδρέου, von Schülern und Begleitern des betreffenden Apostels verfasst sein zu wollen. Nirgends begegnet uns im Context jenes charakteristische „Wir“. Dagegen ist gleich in den Eingangsworten diejenige Lesart ohne Zweifel die bestbezeugte, welche die Apostel selbst redend einführt: κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἦμεν (oder ἤμεθα) πάντες οἱ ἀπόστολοι ἐν Ἱεροσολύμοις. Die Lesart ἤμεθα

findet sich in cod. Paris. 881; ἦμεν haben Paris. 1510. 1485. 1176. 1468. 1540. 1613; ἦσαν nur Paris. 1454. 1556. 1173 A. Aus dem was oben über das Textverhältnis bemerkt ist folgt unmittelbar, dass ἦμεν und nicht ἦσαν die ursprüngliche Lesart ist. Ob dieser Eingang Anlass gegeben habe zu der oben besprochenen, allerdings auch eine andere Deutung zulassenden Bezeichnung der actus apostolorum als '*sub apostolorum nomine*' geschrieben (August. c. Faust. XXII, 79; Evodius de fide c. Manich. c. 38; Leo M. ep. ad Turibium), muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls würde diese Deutung eben nur auf die von Augustin an der angeführten Stelle citirten actus Thomae selbst, nicht aber auf die übrigen Bestandtheile der Sammlung zutreffen.

Die Acten des Johannes.

Nächst dem Petrus und dem Paulus bewahrt die kirchliche Tradition von keinem Apostel einen reicheren Legendenschatz, als von Johannes, dem Apokalyptiker und Lieblingsjünger Jesu. Die Kirche Kleinasiens feierte ihn als ihren Apostel und wachte eifersüchtig über dem Ansehen seines Namens. Als im Osterstreite mit Rom der herrschsüchtige Victor (180—198 oder 199) die Kleinasiaten nöthigen wollte, die quartodecimanische Sitte zu verlassen, berief sich Bischof Polykrates von Ephesos auf die Autorität der beiden grossen στοιχεῖα seiner heimischen Kirche, auf die Apostel Philippus und Johannes, von denen jener zu Hierapolis, dieser zu Ephesos bestattet liege (bei Euseb. h. e. V, 24, 3 vgl. III, 31, 3). Polykrates nennt den Johannes den Jünger, der an der Brust des Herrn geruht, welcher Priester geworden sei der die Stirnbinde trug, und Zeuge und Lehrer war: die Prädicate kennzeichnen ihn gleicherweise als den Evangelisten und als den Apokalyptiker. Ein andrer kleinasiatischer Schriftsteller Apollonios erzählt in einer Streitschrift wider die Montanisten, der Apokalyptiker Johannes habe zu Ephesos einen Todten erweckt (bei Euseb. h. e. V, 18, 14).

Auch Irenäus weiss auf Grund der einstimmigen Tradition der kleinasiatischen πρεσβύτεροι von der Wirksamkeit des Herrnschülers Johannes zu Ephesos, woselbst er bis zu den Zeiten Trajans gelebt habe (haer. II, 22, 5; III, 3, 4 vgl. Euseb. h. e. III, 22, 3 und 4). Er bezeichnet diese πρεσβύτεροι ausdrücklich als Schüler des Johannes, welche in Asien mit ihm verkehrt haben und berichtet aus ihrem Munde allerlei Ueberlieferungen, die sie von Johannes empfangen haben sollen, wie von der '*aetas senior*' (zwischen 40 und 50 Jahr), welche Jesus erreicht habe (haer. II, 22; 5), aber auch von der wunderbaren Fruchtbarkeit der Weinstöcke und Kornähren im bevorstehenden tausendjährigen Reich (haer. V, 33, 3). Die letzte Tradition hat Irenäus auch im vierten Buche der λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις (vgl. Eus. h. e. III,

39, 1. 12) des Papias von Hierapolis gelesen, welchen er ebenfalls als Schüler des Johannes und Gefährten des Polykarp bezeichnet (haer. V, 33, 4). Aus dem Munde des Polykarp, zu dessen Füssen er selbst noch als Jüngling gesessen und dessen Erzählungen von seinem Verkehr mit Johannes er gelauscht hat (epist. ad Florin. ap. Eus. h. e. V, 22 vgl. haer. III, 3, 4), berichtet er die Geschichte von dem Zusammentreffen des Johannes mit dem Ketzer Kerinthos in einem Bade zu Ephesos; doch erzählt er grade hier nicht aus eigener Erinnerung, sondern nur nach den Mittheilungen Anderer (haer. III, 3, 4). Er berichtet ferner, dass Johannes die Apokalypse gegen Ende der Regierung Domitians (auf Patmos) geschaut (haer. V, 30, 3 vgl. 26, 1; 30, 1) und dass er das Evangelium als der letzte der Vier in Ephesos geschrieben habe (haer. III, 1, 1), kennt also gewiss auch schon die Ueberlieferung, dass der Apostel nach Domitians Tode aus dem Exile zurückberufen worden sei. Ueber den geheimen Sinn der apokalyptischen Zahl (Apok. 13, 18) beruft er sich auf das Zeugnis solcher, die den Johannes noch von Angesicht geschaut (haer. V, 30, 1). Als Zweck des Evangeliums nennt er die Bekämpfung Kerinths und der Nikolaiten (haer. III, 11, 1).

Von den Zeitgenossen des Irenäus wissen namentlich Clemens von Alexandrien und Tertullian noch Weiteres über Johannes zu berichten. Ersterem verdanken wir vor Allen die schöne Erzählung von dem Jünglinge, der unter die Räuber ging, aber von Johannes gerettet wurde. Clemens führt sie in der Schrift quis dives salvetur c. 42 (p. 958 sq. Potter) mit den Worten ein: ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδόμενον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον. Der Vorgang soll sich zugetragen haben, als Johannes von seinem Exile auf Patmos nach Ephesos zurückgekehrt war. Der kleinasiatische Ursprung dieser Erzählung ist wol nicht zu bezweifeln. Von dem Ursprunge des Evangeliums weiss Clemens in den Hypotyposen (bei Euseb. h. e. VI, 14, 7 vgl. 5) als παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων nur zu berichten, dass Johannes als der letzte Evangelist, da er merkte, dass τὰ σωματικὰ in den älteren Evangelien überliefert seien, von seinen Bekannten veranlasst (προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων) und vom Geiste Gottes erfüllt ein εὐαγγέλιον πνευματικόν geschrieben habe. Ausserdem erzählt er im siebenten Buche derselben Hypotyposen (bei Eus. h. e. II, 1, 4), dass der Herr nach seiner Auferstehung dem Jakobus, Johannes und Petrus die γνῶσις übergeben habe: diese hätten sie den übrigen Aposteln, diese wieder den Siebzig, unter ihnen dem Barnabas mitgetheilt. Die Quelle dieser Nachricht ist nicht ersichtlich: doch ist sie schwerlich in eigentlich gnostischen Kreisen zu

suchen, sondern ist vielmehr antignostisch gemeint. Endlich findet sich unter den Fragmenten des Clemens eine Stelle der adumbrationes zu 1. Joh. 1 (p. 1009 Potter), in welcher unter Berufung auf 'traditiones' berichtet wird, dass Johannes, als er einst den Leib Christi berührt, mit seiner Hand tief eingedrungen sei, ohne an der Härte des Fleisches Widerstand zu finden. Die Stelle enthält unzweifelhaft ein Citat aus den bald zu besprechenden gnostischen Johannesacten; ob sie aber von Clemens herrührt, bedarf einer besonderen Untersuchung. Tertullians Nachrichten von dem Oelmärtyrerthum des Johannes (praescr. 36) und von seiner Virginität ('*Johannes aliqui Christi spado*' de monogam. 17) finden jedenfalls in den gnostischen Acten sich wieder und die Frage muss zunächst offen bleiben, ob sie daraus geflossen sind. Endlich ist aus derselben Zeit noch des muratorischen Fragmentes zu gedenken, welches (Z. 9—16, p. 83 ed. Hesse) von der Entstehung des Johannesevangeliums berichtet: Johannes, durch seine Mitjünger und Bischöfe zum Schreiben aufgefordert, veranlasst sie seinerseits zu einem dreitägigen Fasten: gegenseitig sollen sie dann einander berichten, was einem jeden offenbart worden sei. In derselben Nacht aber wird dem Andreas offenbart, dass Johannes '*recognoscentibus cunctis*' alles niederschreiben solle. Ob dies dieselbe Tradition ist, welche Clemens von den πρεσβύτεροι erfahren hat oder schon eine weitere Ausschmückung, ist schwer zu entscheiden; doch ist wenigstens an die andern Apostel bei dem Ausdrucke ὑπὸ τῶν γνωρίμων, welchen Clemens gebraucht hat, schwerlich zu denken. Jedenfalls hat Clemens seine Nachricht der mündlichen Tradition, keiner schriftlichen Quelle entnommen. Bei den späteren Väter finden wir noch eine ganze Fülle weiterer Traditionen über Johannes: so namentlich in den alten Prologen zu dem Evangelium und zur Apokalypse, welche jedenfalls älter als Hieronymus sind und von den Schriftstellern seit Ende des 4. Jahrhunderts häufig als historiae angeführt werden; ferner bei Augustin, Hieronymus u. A. Da aber schon jene Prologe wenigstens theilweise sicher aus den περίοδοι Ἰωάννου geschöpft haben, so müssen sie zunächst ausser Betracht bleiben, wo es gilt, den ältesten Bestand der kleinasiatischen Tradition über Johannes festzustellen. Abgesehn von dem, was uns schon bei Polykrates, Apollonios, Irenäus und Clemens begegnet, ist zu jener ältesten von den περίοδοι noch unabhängigen Tradition mit grosser Wahrscheinlichkeit nur die Nachricht des Hieronymus in ep. ad Galat. III (VII, 528 Vallars.) zu zählen, der hochbetagte Johannes habe, von den Händen seiner Jünger zur Kirche getragen, statt längerer Rede nur die Worte '*filioli diligite alterutrum*' öfters wiederholt.

Aber schon angesichts jener ältesten Traditionen ist die Frage erlaubt, wie weit sie sich auf den Apostel Johannes, oder auf seinen geheimnisvollen Doppelgänger, den Presbyter, beziehn. Der neuerdings beliebte Versuch, den Presbyter Johannes überhaupt aus der Zahl der geschichtlichen Personen auszustreichen und seine angebliche Existenz auf ein blosses Misverständnis des Eusebios zurückzuführen, ist gegenüber dem bekannten in der letzten Zeit so vielverhandelten Zeugnisse des Papias (bei Euseb. h. e. III, 39, 4) ein exegetischer Gewaltstreich. Wie sehr auch im Einzelnen über die Auslegung jener Stelle gestritten werden kann — soviel sollte jedenfalls sicherstehen, dass der πρεσβύτερος Ἰωάννης, welcher neben Ἀριστίων als zur Zeit der Nachforschungen des Papias noch am Leben befindlicher μαθητὴς κυρίου erwähnt wird, von dem vorher neben Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Matthäus aufgezählten Johannes, d. h. vom Apostel dieses Namens noch unterschieden wird. Wenn es auch nicht aus den hier citirten Worten sich ergibt, so hat doch Papias nach des Eusebios Zeugnisse ausdrücklich sich für einen persönlichen Schüler des Aristion und des Presbyters Johannes — wobei man auch die Voranstellung des Aristion beachte — erklärt, und beide nicht nur oft mit Namen genannt, sondern auch ihre Ueberlieferungen in seine Schriften aufgenommen (bei Eus. l. c. III, 39, 7. 14. 15). Dagegen gehört der Apostel Johannes für Papias bereits der Vergangenheit an; von seinen Ueberlieferungen hat er ebenso wie von denen der übrigen Apostel einschliesslich des Philippus nur durch dritte Hand Kunde. Aber in einer Zeit, welche so grosses Gewicht auf apostolische Stiftung der heimathlichen Kirchen legte, lag es nahe, den μαθητὴς τοῦ κυρίου Johannes, dessen Schüler Papias noch gewesen war, mit dem Apostel zu identificiren. Ganz ebenso wie der Diakonus Philippus, welcher von Cäsarea nach Hierapolis übersiedelt war, der Folgezeit einfach für den gleichnamigen Apostel galt, so versteht auch schon Irenäus unter dem „Herrnschüler“ Johannes in Ephesos ohne Weiteres den Apostel, während der Presbyter für ihn schon völlig in Vergessenheit gerathen ist. Wenn Polykarp, obwol nach des Irenäus Zeugnisse ein ἑταῖρος (contubernalis) des Papias (haer. V, 33, 4), wirklich ein Schüler des Apostels und nicht des Presbyters war, so hat Irenäus doch von dessen Berichten über seinen „Verkehr mit Johannes und den Uebrigen, welche den Herrn geschaut“ (ep. ad Florin. bei Eus. h. e. V, 20, 6) wenig genug im Gedächtnisse behalten: denn die einzige Geschichte von Johannes, die er auf die Autorität des Polykarp hin erzählt, weiss er nicht von diesem direct, sondern von Hörensagen (haer. III, 3, 4). Wenn ferner Eusebios die apokalyptischen und

chiliastischen Vorstellungen des Papias ausdrücklich auf Aristion und den Presbyter Johannes (h. e. III, 39, 12—14), Irenäus aber auf den Apostel (haer. V. 33, 4) zurückführt, so liegt hier handgreiflich eine Verwechselung vor. Schon zu Ende des zweiten Jahrhunderts ist das Andenken des Presbyters in Kleinasien fast völlig verblasst. Dionysios von Alexandrien hat noch die ephesinische Localtradition gekannt von den zwei μνήματα Ἰωάννου (bei Eus. h. e. VII, 25, 16), d. h. doch wol, wie auch Dionysios selbst es verstand, von den Gräbern zweier Johannes. Das Fündlein, dass das eine μνῆμα das Grab, das andre das Wohnhaus eines und desselben Johannes gewesen sei, kam dem ehrlichen Bischof von Alexandrien noch nicht in den Sinn. Sein Zeugniss ist um so bedeutsamer, da auch er von der Person des Presbyters Johannes nichts mehr weiss, und geneigt ist, das zweite Johannesgrab in Ephesos auf Johannes Marcus zu beziehn. Dagegen bezieht Eusebios, der aus Papias von dem Presbyter weiss, das zweite Grab auf diesen. Dass auch der Presbyter in Ephesos gewirkt habe, kann Eusebios ebenfalls irgendwo bei Papias gelesen haben; wenigstens haben wir hierfür in den apostolischen Constitutionen noch ein unabhängiges Zeugnis. Dieselben lassen (VII, 46) den Presbyter Johannes durch den gleichnamigen Apostel zum zweiten Bischofe von Ephesos ordinirt werden.

Hiernach ist eine Scheidung der ursprünglich auf den Presbyter bezüglichen Nachrichten von denen, die sich auf den Apostel beziehen, auch wenn wir auf die relativ ältesten Ueberlieferungen zurückgehen, kaum noch möglich. Auch der Presbyter gehörte als μαθητὴς κυρίου noch der ersten Generation an, obwol er nach Papias den Apostel überlebt haben muss. Vielleicht beruht schon die Notiz von dem Ueberleben des Apostels bis auf die Zeiten Trajans auf Verwechselung dieser beiden „Schüler des Herrn". Die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel hat trotz 21, 14 wol immer noch die grössere Wahrscheinlichkeit für sich; dagegen stellen die beiden kleinen Briefe sich ebenso bestimmt unter die Autorität des Presbyteros, wie der erste Brief und das Evangelium vom Apostel geschrieben sein wollen (Lüdemann, Jahrbücher für protest. Theologie 1879, 567 ff.).

Welches auch immer die geschichtliche Wirksamkeit des Apostels Johannes gewesen sei, genug, dass er schon in dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts unwidersprochen als der Apostel Kleinasiens galt. Die Verbannung des Apokalyptikers nach Patmos und die uralte Tradition von dem langjährigen Aufenthalte des „Herrnschülers" Johannes in Ephesos, der Hauptstadt der Provinz Asia Proconsularis, sind die beiden

feststehenden Data, welche der späteren Legende in allen ihren Modificationen zu Grunde liegen.

Apokryphe πράξεις Ἰωάννου im Gebrauche der Häretiker erwähnt zuerst Eusebios (h. e. III, 25), darnach Epiphanios (haer. 47, 1), Philaster (haer. 88), Augustinus (c. adversar. leg. et prophet. I, 20, 37 T. VIII, 404 ed. Antwerp. 1700), Turibius von Astorga (in Leonis opp. edd. Ballerini I, 711 sq.), Innocenz I von Rom (ad Exuper. ep. VI, 13 bei Constant I, 796), Johannes Erzbischof von Thessalonich (bei Bonnet in Hilgenfelds Zeitschr. 1880 S. 239 f.), Photios (bibl. cod. 114) und Pseudo-Melito (in dem der passio Joannis vorangeschickten Briefe). Dieselben bildeten ein Bestandtheil der bei den verschiedenen gnostischen Parteien, insbesondere bei den Enkratiten, bei den Manichäern und Priscillianisten verbreiteten περίοδοι τῶν ἀποστόλων, welche seit dem Ende des 4. Jahrhunderts den Katholikern unter dem Namen des Leucius Charinus bekannt waren. Photios (a. a. O.) hat diesen Sachverhalt ausdrücklich bezeugt. Unter dem Namen des Leucius erwähnen diese actus Joannis auch Turibius, Innocenz und den falschen Melito. Gelegentlich finden wir Stellen, welche nachweislich jenen Johannesacten angehörten, unter dem allgemeinen Namen ἐκ τῶν περιόδων τῶν ἀποστόλων citirt. So schon bei Amphilochios von Ikonion, dem Freunde Gregors von Nazianz († nach 392) in dem leider jetzt verlorenen Werke περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς (in den Acten der 2. nicänischen Synode vom Jahre 787 bei Mansi XIII, 176), ferner in den Verhandlungen der genannten Synode selbst, welche mehrere Fragmente der gnostischen περίοδοι Ἰωάννου unter dem Titel ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων verlesen liess (a. a. O. 169 sqq.) und bei Nikephoros von Constantinopel (Antirrhet. adv. Epiphanidem bei Pitra Spicil. Solesm. IV, 370). In der Stichometrie desselben Nikephoros (bei Credner, zur Gesch. d. Kanon. S. 122. 126) und darnach in der Synopse des Pseud-Athanasios (bei Credner S. 145) wird unter den Apokryphen des N. T. auch περίοδος Ἰωάννου aufgezählt und Nikephoros gibt noch insbesondere an, dass diese Schrift 2600 Stichen enthalten habe, ebensoviel als die beiden Briefe des Clemens Romanus zusammen. Dass auch hier dasselbe bei den Häretikern verbreitete Apokryphum gemeint sei, kann keinem ernstlichen Zweifel unterliegen. Ob ausser den gnostischen Acten des Johannes auch eine ebionitische Schrift unter gleichem Namen existirt habe, ist sehr fraglich. Allerdings erwähnt Epiphanios (haer. 30, 20) als bei den Ebioniten im Gebrauche neben andern Apokryphen unter apostolischem Namen auch ein Buch unter dem Namen des Apostels Johannes. Doch lautet der Aus-

druck so, dass man darunter eher ein dem Johannes zugeschriebenes Apokryphum, als eine Schrift, welche die Thaten des Johannes erzählte verstehen muss, daher man kein Recht hat, dieses Buch mit den von den Ebioniten (Epiph. haer. 30, 16) und Quartodecimanern (Theodoret. haer. fab. III, 4) gebrauchten apokryphen πράξεις τῶν ἀποστόλων zu identificiren. Jedenfalls findet sich unter den auf uns gekommenen Fragmenten kein einziges, welches sich mit einigem Rechte auf ebionitische Johannesacten zurückführen liesse [1]).

Von den gnostischen πράξεις Ἰωάννου sind noch zahlreiche Fragmente auf uns gekommen, die uns einen deutlichen Einblick in ihren ursprünglichen Charakter geben. Den ersten Versuch einer Sammlung derselben verdanken wir Thilo (in dem Halleschen Osterprogramm von 1847: 'Colliguntur et commentariis illustrantur fragmenta Actuum S. Joannis a Leucio Charino conscriptorum. Particula I.' Mehr ist nicht erschienen. Darnach hat Tischendorf aus zwei Handschriften (dem cod. Paris. 520 und dem cod. Vindobon. hist. graec. 126) zwei ganz äusserlich aneinander geschweisste Fragmente herausgegeben (acta app. apocr. p. 266 sqq.), von denen das zweite, die μετάστασις, den ursprünglichen Schluss der alten Johannesacten gebildet hat, das erste dagegen, welches die Romreise des Apostels, den Gifttrank und allerlei Wunderthaten vor Domitian und die Verbannung nach Patmos erzählt, auf seine Provenienz hin noch besonders untersucht werden muss. Die μετάστασις Ἰωάννου ist als besondere Schrift auch syrisch erhalten und mit einer englischen Uebersetzung von Wright aus einem cod. Add. 12, 174 des Britischen Museums herausgegeben (Apocryphal Acts of the Apostles p. 61—68 der englischen Uebersetzung); ausserdem ist sie auch sahidisch, äthiopisch und arabisch vorhanden. In dem catal. codd. copt. p. 236 erwähnt Zoëga als Bestandtheil der 'vita S. Joannis apostoli auctore Prochoro', welcher die Fragmente Nr. 134 und 135 entnommen sind, unter Nr. 136 auch ein Fragment folgenden Inhalts: '*S. Johannes eucharistiam celebrat cum discipulis suis, dein fossam sibi parari iubet et morti vicinus gratias agit Jesu Christo*'. Wie aber diese Inhaltsübersicht zeigt, gibt diese Erzählung nicht den Prochorostext, sondern den Text der alten gnostischen μετάστασις. Aus dem Aethiopischen hat Malan (The Conflicts of the holy Apostles London 1871

1) Unter den πράξεις τοῦ ἠγαπημένου Ἰωάννου, auf welche sich Ephraim von Theopolis beruft (bei Photios cod. 229), ist wie sich bereits oben S. 61 flg. herausgestellt hat, eine katholische Bearbeitung der gnostischen Johannesacten zu verstehn.

p. 137 sqq.) eine englische Uebersetzung publicirt; der armenische Text ist gedruckt in der Venetianer Ausgabe der armenischen Bibel (1805) und ebenfalls von Malan (a. a. O. p. 244 sqq.) ins Englische, von Jos. Catergian ('Ecclesiae Ephesinae de obitu Joannis apostoli narratio ex versione armeniaca saec. V nunc primum latine cum notis prodita'. Wien 1877) ins Lateinische übertragen. Eine revidirte Ausgabe der bisher veröffentlichten Fragmente, vermehrt mit einem bisher ungedruckten Stücke aus cod. Marcian. 363 f. 92ʳ—98ʳ und deutschen Excerpten aus „Abdias" hat Zahn besorgt (Acta Joannis p. 219—252), womit noch das wichtige Fragment aus cod. Paris. 1468 f. 80ʳ—82ʳ zusammenzunehmen ist, welches Zahn ebenfalls zuerst edirt (a. a. O. p. 185—192) aber den Fragmenten der περίοδοι nicht einverleibt hat. Eine vollständige Sammlung der vorhandenen Fragmente liegt auch bei Zahn noch nicht vor, sondern ist erst von Bonnets Supplementum codicis apocryphi zu erwarten. So fehlt bei Zahn namentlich ein sehr wichtiges Fragment aus cod. Vatic. 654 (Birchs cod. Vatic. 455), demselben Codex, welchen Zahn (p. XVI) für „völlig werthlos" erklärt hat. Aber nicht einmal das bisher schon gedruckte Material ist von Zahn vollständig ausgebeutet: so fehlt z. B. eine wichtige Stelle aus Theodoros Studites (orat. VII in S. Joann. Evang. bei Mai N. P. B. V, 2, 62 sqq.).

Um den ursprünglichen Bestand der gnostischen acta Joannis auszumitteln, sind besonders die katholischen Bearbeitungen der Johannes-Legende in Betracht zu ziehn. Dieselben haben sämmtlich die gnostischen πράξεις benutzt und ihnen einen grössern oder geringeren Theil ihres Stoffes entlehnt.

Verhältnismässig am wenigsten ist dies der Fall bei den unter dem Namen des Prochoros in der griechischen Kirche verbreiteten und in die verschiedensten Sprachen übersetzten Johannesacten. Dieselben wollen von dem aus Act. 6, 5 bekannten Prochoros (Πρόχορος, fälschlich zuweilen Πρόχωρος geschrieben), einem Schüler und Begleiter des Johannes verfasst sein, den die Legende (bei Pseudo-Dorotheos und sonst) zu den siebzig Jüngern rechnet. Der griechische Text dieser πράξεις Ἰωάννου wurde mit Ausnahme einer grösseren Lücke (p. 13, 4—56, 12 Zahn) zuerst vollständig von Michael Neander im Anhange zur dritten Auflage seiner griechisch-lateinischen Ausgabe des kleinen lutherischen Katechismus zugleich mit einer von Sebastian Castalio veranstalteten lateinischen Uebersetzung herausgegeben (Κατήχησις Μαρτείνου τοῦ Λουθέρου ἡ μικρὰ καλουμένη, ἑλληνοκαιλατίνη. Catechesis Martini Lutheri parva graecolatina postremum recognita. Basel 1567 p. 526—663). Der Anfang des Neanderschen Textes (p. 526—539)

wurde von J. J. Grynaeus in seine Sammlung der Orthodoxographi (Basel 1569. T. I p. 85 sqq.) wiederaufgenommen: offenbar hatte dieser sich durch die neue Ueberschrift auf S. 540 ΑΠΟΛΛΩΝΙΔΗΣ ΡΗΤΩΡ τῷ ἐμῷ πατρὶ Μύρωνι χαίρειν verleiten lassen, das Folgende für die Epistel irgend eines griechischen Rhetors zu halten (vgl. auch Zahn S. V, der einen für jeden der den Neander selbst zur Hand nimmt alsbald evidenten Sachverhalt zuerst öffentlich constatiren durfte). Der Text des Grynäus wurde dann wieder abgedruckt bei Birch ('Auctarium codicis apocryphi'. Kopenhagen 1804 p. 263 sqq.). Ein paar Fragmente in koptischer Version hat Mingarelli publicirt ('Reliquiae Aegyptiorum codd. in Bibl. Naniana reconditorum' Bonn 1785. fasc. II p. 302 sqq.). Darnach stellte Birch den griechischen Text des von Engelberth für ihn abgeschriebenen cod. Vatic. 455 (jetzt 654) zur Vergleichung neben den Text des Grynäus und der koptischen Fragmente (letztere in lateinischer Uebersetzung); darunter die betreffenden Abschnitte der noch zu erwähnenden lateinischen Version. Dass Neander längst den ganzen Prochoros (mit Ausnahme der angezeigten Lücke) edirt hatte, war Birch ebenso wie vielen Andern vor ihm und nach ihm entgangen. Während der griechische Text in Vergessenheit gesunken war, schöpfte man seine Kunde des Prochoros lediglich aus einem interpolirten und durchgängig nach dem Geschmacke des 16. Jahrhunderts zurechtgemachten Texte der alten lateinischen Uebersetzung, den zuerst M. de la Bigne in seiner 'Bibliotheca Patrum' Paris 1575 (T. II col. 185—230) herausgegeben hatte. Derselbe ist wiederabgedruckt bei Laurentius de la Barre (historia christiana veterum patrum. Paris 1583 f. 1 sqq.) und darnach in der Bibliotheca Patrum Maxima Lugdunensis 1657 T. II, 1 p. 46—67. Die Kapiteleintheilung rührt von de la Barre her.

Thilo bereitete eine neue Ausgabe des griechischen Prochoros vor und gab in den Prolegomenen seiner Acta Thomae (p. LXXIX sqq.) eine Beschreibung der von ihm benutzten Handschriften der Pariser Bibliothek. Nach ihm hat Tischendorf (acta app. apocr. p. LXXVI not. 87) eine Ausgabe versprochen und bereits einen nicht unerheblichen Apparat zusammengebracht. Auch Usener trug sich eine Zeit lang mit einem ähnlichen Plane (vgl. seine Mittheilungen in den Acta S. Timothei Bonn 1877 p. 19 not. 1). Seine Abschriften des cod. Ambrosianus A. 63 und eines cod. Angelicanus (B. 22. saec. XI), welcher ein grösseres Fragment aus der Mitte enthält, hat mir Usener schon im Jahre 1878 mit grösster Liberalität zur Benutzung überlassen. Auf seine Veranlassung begann M. Bonnet die Vorbereitungen zu einer neuen kritischen Ausgabe zu treffen. Ihre Vollendung verzögerte sich von Jahr

zu Jahr; inzwischen folgten zwei neue Ausgaben des griechischen Prochoros ziemlich rasch hintereinander. Die erste wurde von dem Archimandriten Amphilochius in Moskau auf Kosten einer Gesellschaft für Kunde alter Schriftstücke zu Moskau 1879 (nach dem Umschlag 1878) herausgegeben [1]). Der Titel lautet (in deutscher Uebersetzung): „Wandel unsres Herrn Jesu Christi bis zur Himmelfahrt, Lehre und Erläuterung des heil. Apostels und Evangelisten Johannes berichtet von seinem Schüler Prochor. Nach einer Handschrift des 15. und 16. Jahrh. aus der Sammlung des Archimandriten Amphilochius nebst griechischem Texte nach der Handschrift des Jahres 1022 Nr. 162, verglichen mit den Handschriften des XI., XII. und XIII. Jahrh. Nr. 178 und 159 der Synodalbibliothek in Moskau, mit chromolithographischer Abbildung des heiligen Theologen Johannes und seines Schülers Prochor. Arbeit des Archimandriten Amphilochius“. Die dem Amphilochius angehörige Handschrift des „15. und 16.“ Jahrhunderts enthält die bis dahin in Deutschland unbekannte altslavische Uebersetzung. Amphilochius hat ausser seinen moskauer Codd. keine Handschriften benutzt, von den bisherigen Drucken nur den des Grynäus. Die Ausgabe selbst ist ziemlich unpraktisch angelegt; links der griechische, rechts der altslavische Text, ersterer nach cod. Mosq. 162; die Varianten der Codd. 178 und 159 theils mit eckigen und runden Klammern in den Text hinein, theils bei grösseren Abweichungen unter dem Texte gedruckt. Ein Jahr nach Amphilochius erschien die Ausgabe von Theodor Zahn (Acta Joannis unter Benutzung von C. v. Tischendorfs Nachlass. Erlangen 1880). Zu Grunde liegt derselben ausser den bisherigen Drucken Tischendorfs Apparat, bestehend in Abschriften resp. Collationen von cod. Paris. gr. 1454 saec. X (nur stückweise), 1468 saec. XI (stückweise), 1176 saec. XIII (unvollständig), 881 saec. XI (vollständig), Coislin. 121 vom J. 1343 (ein wie es scheint vollständig collationirtes Fragment), Coislin. 306 vom J. 1549 (vollständig) und des Venetianer cod. bibl. S. Marci class. VII cod. 37 (früher Nanianus 153) einer Papierhandschrift des 16. Jahrh., ferner einigen Blättern Excerpte aus dem fragmentarischen cod. Paris. gr. 523 (saec. XIV—XV) und dem oben erwähnten Ambrosianus A. 63. Dieses allerdings sehr ungenügende Material ist von Zahn durch vollständige Collation resp. Abschrift von cod. Paris. 1468 und des Venetianer Codex Marcian. 363 (Zanetti) vermehrt worden. Ganz un-

1) Die Differenz der Jahreszahlen erklärt sich durch die Verzögerung, welche nach Vollendung des Druckes die Herstellung der chromolithographischen Tafel verursachte.

benutzt blieben der wichtige cod. Vatic. 654, der oben erwähnte cod. Angelic. und noch eine Reihe weiterer von Bonnet gesammelter und sorgfältig verglichener Zeugen, darunter namentlich das von Zahn für verloren gehaltene Manuscript, aus welchem die editio princeps geschöpft ist (Vatic. Palat. 37 saec. X). Im Ganzen zählt Bonnet mindestens 28 noch vorhandene Handschriften, ein oder zwei in vier Codd. vertretene Excerpte und sechs oder sieben Uebersetzungen in verschiedene Sprachen (vgl. dessen eingehende Recension der Zahnschen Ausgabe in der Revue critique 1880 Nr. 23 p. 449—454). Immerhin bietet die Zahnsche Ausgabe vorläufig einen lesbaren Text, wenn wir auch eine auf wirklich genügender kritischer Grundlage nach strengen Principien durchgeführte Textesrecension erst von Bonnet erwarten dürfen. Aber es scheint richtig zu sein, den von Neander gebotenen Text, natürlich aber in seiner Urgestalt, dem cod. Vatic. Palat. 37, mit dem der freilich sehr junge Nanianus 153 meist übereinstimmt, zu Grunde zu legen.

Von Uebersetzungen ist in erster Linie die alte lateinische zu nennen. Wir besitzen dieselbe in weit ursprünglicherer Gestalt als in den bisherigen Drucken in cod. Paris. lat. 5357 saec. XIII f. 103^v—127^v, dessen Kenntnis ich der Güte M. Bonnets verdanke. In demselben fehlt jene interpolirte Stelle von der Romreise des Apostels, die Zahn (p. XVIII not. 2) für ursprünglich der lateinischen Version zugehörig betrachtet, dagegen findet sich der im gedruckten Texte weggelassene Schluss (die μετάστασις des Apostels). Dass indessen beide Veränderungen, die Interpolation in c. 8—11 des lateinischen Drucks und die Verstümmlung am Ende nicht erst von dem editor princeps verschuldet sind, zeigt ein von Zahn erhandelter und beschriebener Papiercodex des XV. Jahrh. (‘codex Embricensis’), welcher die Interpolation ebenfalls bietet und am Schlusse des gedruckten Textes zunächst eine Verweisung auf den noch zu besprechenden, f. 90^r—98^r angehängten Melito, dann aber, allerdings als Schlusscapitel des Prochoros, die Geschichte von der μετάστασις in einer aus „Melito“ interpolirten Textgestalt bringt (vgl. Zahns Selbstanzeige in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1880 Stück 30 S. 1217 ff.). Das immerhin interessante Verhältnis dieses Melito zu den jüngeren lateinischen Prochorustexten ist indessen nur für die Geschichte der Verbreitung des Textes im späteren Mittelalter, nicht für die Kritik der ursprünglichen Textgestalt von Bedeutung. Ausserdem führt Zahn (a. a. O.) noch zwei andre bisher noch unverglichene lateinische Prochorushandschriften saec. XIII und XV (vgl. Catal. de la bibl. royale des Ducs de Bourgogne I, 198 und Catal. des Mss. de la bibl. de l'université de Liège 1875 p. 128) und eine Bearbeitung des latei-

nischen Prochorus durch den Kartäuser Petrus Dorlandus († 1507) auf, welche sich zu Douai befindet (catal. géneral des Mss. des bibl. des departements T. VI p. 590).

Der altslavischen Uebersetzung ist schon gedacht. Dieselbe soll aus dem 11. Jahrhundert stammen und ist theilweise schon 1875 von Sreznewskin veröffentlicht. Von einer syrischen Version ist noch nichts zum Vorschein gekommen; da aber der Prochoros ins Armenische und Arabische übersetzt worden ist, so hat sehr wahrscheinlich auch ein syrischer Text existirt. Die armenische Version findet sich in einer Handschrift des Britischen Museums vom Jahre 1305 (N. 19728) sowie einigen gleichalterigen aber unvollständigen und einer vollständigen aber jüngeren auf der Mechitaristenbibliothek zu Venedig (Dr. Alishan bei Zahn S. XXIII). Vgl. über die armenische Version auch J. Martinov, Iconographie de saint Jean, Revue de l'Art chrétien II[e] serie l. XI p. 29 (Bonnet l. c. p. 450 not. 2). Eine sahidische Uebersetzung erwähnt Zoëga catal. codd. copt. 236. Er verzeichnet daselbst drei Fragmente, codd. 134, 135 und 136. Die beiden ersten enthalten Stücke aus den Thaten des Apostels auf Patmos (das zweite auch einiges von den vorangehenden ephesinischen Ereignissen), das dritte die μετάστασις. Von cod. 134 ist das letzte Blatt — die Bekehrung des Proconsuls — bereits publicirt durch Giorgi (de miraculis S. Coluthi Rom 1793 p. 119—121). Das dritte Fragment cod. Nr. 136, welches die μετάστασις behandelt, stammt nicht aus Prochoros, sondern aus den περίοδοι [1]). Die äthiopische Uebersetzung erwähnt Zotenberg (Catal. des Mss. éth. de la Bibl. nation. p. 55). In der von Malan in englischer Uebersetzung publicirten Handschrift (The Conflicts of the Apostles p. 117—137) ist der erste

1) Die Inhaltsübersicht, welche Zoëga von den drei Fragmenten gibt, ist folgende: cod. Nr. 134 '*Vita S. Joannis apostoli auctore Prochoro. Adventus Joannis comite Prochoro in loco dicto Phrogion, conversio totius oppidi et sanatio filii viduae. Prochiana a Joanne baptizata una cum filio Sosipatro. Episcopi et presbyteri a Joanne ordinati. Evangelium eius a Prochoro in charta scriptum a Sosipatro in membranis. Proconsul a Joanne baptizatus*'. cod. 135: '*S. Joannes cum Prochoro degens Ephesi in domo Dioscoridis expellit daemonium quod habitabat in templo Dianae. In carcerem coniicitur et urbe pellitur sed mox redit. In Patmum insulam relegatus praedicat, aegrotos sanat, disputat cum Philemone [sic] Judaeo, quamplurimos baptizat in domo Myronis in Hippodromo apud templum Apollinis mari adiacens in porticu Domitiae, in domo Myrinusae prope oppidum Phrura*'. cod. 136: '*S. Joannes eucharistiam celebrat cum discipulis suis, dein fossam sibi parari iubet et morti vicinus gratias agit Jesu Christo*'. Dass die Erzählung in Nr. 136 nicht aus Prochoros, sondern aus den περίοδοι geschöpft ist, zeigt die

Theil des Prochorostextes, von der Aposteltheilung bis zur Verbannung nach Ephesos enthalten. Für die weiteren Ereignisse, insbesondere auch über die Wunderthaten des Apostels auf Patmos und über seinen Schiffbruch bei dieser Insel wird auf eine andre Schrift verwiesen, als deren Verfasser Kardame Kamadog bezeichnet wird. Die bei Malan p. 137—145 folgende Schrift über den Tod des Johannes gibt nicht den Text des Prochoros, sondern den der alten περίοδοι [1]). Ueber die arabische Uebersetzung endlich gibt Zotenberg handschriftliche Nachweise (Catal. des Mss. syr. de la Bibl. nat. p. 178, 189).

Die syrische „Geschichte des Johannes des Sohnes des Zebedäus", welche Wright aus einem Codex der Petersburger Bibliothek aus dem 6. Jahrh. und dem Cod. Add. 17192 saec. IX des Britischen Museums veröffentlicht hat (in der engl. Uebers. p. 3—60), hat mit Prochoros nur wenige Berührungen, doch haben beide Texte offenbar für einen Theil ihrer Erzählungen aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft. Gar nichts gemein mit Prochoros haben die unter dem Namen des „Abdias" bekannten 'miracula Joannis' (bei Fabricius II, 531—590) und die dem Melito zugeschriebene 'passio Joannis' mit dem vorangeschickten mehrfach erwähnten Briefe (bei Fabricius III, 604—623), wenigstens wenn man auf die ursprünglichen Texte der betreffenden Documente zurückgeht. Dagegen haben fast alle Menologien aus Prochoros geschöpft. So vor allen die gedruckten griechischen Menäen zum 26. Sept. (Venetianer Ausgabe von 1683 p. 170 sqq.). Dieselben geben nach einer kurzen Notiz über die Verwandtschaftsverhältnisse des Johannes als des Neffen Jesu Christi, einen sehr ausführlichen Auszug aus Prochoros. Die Erzählung beginnt damit, dass der Lieblingsjünger die θεοτόκος bis zu ihrem Tode gepflegt, dann aber in Begleitung seines Schülers Prochoros nach der ihm durch das Los bestimmten Provinz Asien sich begeben habe. Es folgt der erste Theil der Geschichten des Prochoros, der Schiffbruch und die wunderbare Rettung, die Darstellung der ephesinischen Wunderthaten [2]), die Verbannung nach Patmos und die Thaten

Erwähnung der Eucharistie, welche Johannes vor seinem Scheiden mit seinen Jüngern feiert.

1) Wahrscheinlich waren in der koptischen Kirche, von welcher auch die Aethiopier ihr '*certamen apostolorum*' erhielten, Bearbeitungen des Prochoros verbreitet, welche den Prochorosschluss durch den Text der gnostischen μετάστασις ersetzten. Dies weist wol auf Benutzung einer ebenso beschaffenen griechischen Prochoroshandschrift zurück.

2) Aus Misverständnis des Ausdrucks πριβάτον (p. 15, 2 Zahn) wird die Bademeisterin Romana hier als Verlobte eines Privatus bezeichnet.

auf der Seefahrt dahin — alles genau nach der Vorlage. Von dem zweiten Theile, den Thaten auf Patmos, geben die Menäen nur eine Auswahl des Wichtigsten: die Geschichten mit Apollonides, mit Kynops und mit Prokliana, sowie von der Bekehrung des Proconsuls, die Abfassung des Evangeliums (aber nicht der Apokalypse), die Heilung eines Blinden im „Aphroikia“ und die Rückkehr nach Ephesos. Hierauf folgt die Erzählung des Clemens Alexandrinus von dem Jünglinge, der unter die Räuber gegangen ist, aber vom Apostel wieder bekehrt wird, darauf eine mindestens indirect aus den gnostischen Acten geflossene Geschichte von dem in Noth gerathenen Schuldner, der sich durch Gift tödten will, aber den Gifttrank unbewusst durch das Kreuzeszeichen unschädlich macht, darnach durch den Apostel bekehrt und durch einen in Gold verwandelten Haufen Heu auch von seiner Schuldenlast befreit wird. Diese letztere Erzählung ist weiter unten noch genauer zu untersuchen. Beide Ereignisse werden nicht nach Ephesos, sondern in eine benachbarte Stadt verlegt. Darauf wird, wieder nach Prochoros, die Lebensdauer des Johannes, insbesondere die nach der Rückkehr von Patmos noch verlebte Zeit von 26 Jahren angegeben und hieran schliesst sich — ebenso wie bei Prochoros — sofort die Geschichte von dem freiwilligen Scheiden des Apostels, übereinstimmend mit dem Texte des cod. Ambrosianus. Den Schluss des Ganzen bilden einige Citate aus andern Schriften, das Fragment des Polykrates aus Eusebios (h. e. III, 31), die Notiz des Pseudo-Hippolyt (im Apostelverzeichnisse) über Johannes, endlich einige Stellen aus Cäsarius und Johannes Chrysostomos über den Tod des Apostels und die ephesinische Localtradition von dem alljährlich am 8. Mai über seinem Grabe aufwirbelnden Staube.

Kürzere Excerpte aus Prochoros liegen in andern Menäen vor. So namentlich in dem Menologium des Kaisers Basilios (T. I p. 70 Albani; Migne Patr. gr. T. 117 col. 74) und in dem Menaeum a Bartholomaeo Cutlumusiano retractatum. ed. III. Venet. 1868 Sept. p. 164 sqq.

Aus dem griechischen Prochoros geschöpft sind ferner die dürftigen Nachrichten des Niketas David oder Niketas Paphlago (encomium in S. Joann. bei Combefis, Auctar. Noviss. I, 354 sqq.). Die überaus schwülstige Lobrede enthält sehr wenig thatsächlichen Stoff. Als directe Polemik gegen die schon in den griechischen Menäen stark abgeschwächte Darstellung des Prochoros ist es wol zu nehmen, wenn der Apostel hier ausdrücklich dagegen in Schutz genommen wird, dass er sich gesträubt habe nach Asien zu gehn (p. 359). Die Geschichte von der Bademeisterin wird kurz berührt, wenn es heisst, der Apostel habe

von einem γυναικάριον ζηλότυπον καὶ θρασύ viele Mishandlungen erduldet; auf die Geschichte von der Austreibung des im Artemistempel hausenden Dämons bezieht es sich, wenn wir lesen, dass der Teufel den Apostel schliesslich gegen sich selbst aufgeregt habe, aber seiner Macht entsetzt und schmählich ausgetrieben worden sei (ibid.). Auch die Erzählung von der Abfassung des Evangeliums ist nur ein schwacher Nachhall der Darstellung bei Prochoros (p. 362 sq.). Aus derselben Quelle stammt endlich, was (p. 363) von dem Tode des Apostels und dem Verschwinden seines Leichnams berichtet wird.

Auch für die Erzählung des Nikephoros in der Kirchengeschichte (II, 42) bildet grossentheils Prochoros die Grundlage. Bis zum Tode der Maria bleibt Johannes in Jerusalem, geht dann nach Asien und zerstört dort den Artemistempel. Im 14. Jahre Domitians — die Zeitbestimmung ist aus Eusebios — wird er nach Patmos verbannt, wo er das Evangelium „donnert" (ὑψηλῶς ἀνεβρόντησεν) und die Apokalypse schreibt. Nach Domitians Tode kehrt er nach Asien zurück. Hieran reiht sich die Geschichte von dem Jünglinge der zum Räuber geworden ist und zuletzt folgt die ziemlich verkürzte Erzählung von dem Scheiden des Apostels, wesentlich wieder nach Prochoros. Eigenthümlich ist, dass der Tod des Apostels in sein 86. Lebensjahr verlegt wird. Johannes stirbt sofort, nachdem er lebendig ins Grab gestiegen ist; als man das Grab am folgenden Tage öffnet, findet man nur die Todtengewänder.

Theilweise von Prochoros abhängig sind auch die verschiednen Texte des indiculus des Pseudo-Hippolyt, Pseudo-Dorotheos und Pseudo-Epiphanios. Der Text des Hippolyt (bei Combefis Auctar. Novum II, 831) [1]) stellt eine Mischung der katholischen Tradition über Johannes mit Nachrichten des Prochoros dar. Aus letzterem ist die Angabe geschöpft, dass Johannes das Evangelium auf Patmos geschrieben hat, womit ebenso wie in einigen jüngeren Prochorostexten die Abfassung der Apokalypse auf derselben Insel verbunden wird. Aber auch die Legende, dass der Leichnam des Apostels nicht gefunden worden sei, ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht direct aus den gnostischen Acten, sondern aus Prochoros entlehnt. Wenn dieser Text den Apostel mit der katholischen Tradition durch Domitian nach Patmos

1) Ἰωάννης δὲ ἐν τῇ Ἀσίᾳ ὑπὸ Δομετιανοῦ τοῦ βασιλέως ἐξορισθεὶς ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ, ἐν ᾗ καὶ τὸ εὐαγγέλιον συνεγράψατο καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἐθεάσατο, ἐπὶ Τραϊανοῦ ἐκοιμήθη ἐν Ἐφέσῳ· οὗ τὸ λείψανον ζητηθὲν οὐχ εὑρέθη.

verbannt werden lässt, so nennen andre Texte statt Domitians vielmehr Trajan, was ebenfalls aus Prochoros geschöpft sein wird, da wenigstens ein Theil der Prochoroshandschriften wirklich dem Trajan die Verbannung des Apostels zuschreibt. So der Text A des Dorotheos (cod. Vindobon., lateinisch in Bibl. Patr. Max. Lugd. III, 426) und der Dorotheostext B (bei Ducange Chron. Pasch. append. T. II p. 136 ed. Bonn). Der Text A, welcher der ausführlichste ist [1]), lässt den Apostel nach dem Tode Trajans nach Ephesos zurückkehren und dort das auf Patmos verfasste Evangelium (von der Apokalypse ist keine Rede) durch seinen Gastfreund und Diakonus Gajus herausgeben. In Ephesos verbleibt er bis zu seinem Tode im 120. Lebensjahre; eine Angabe, die nicht aus Prochoros stammt, aber mit der syrischen Geschichte des Johannes, von der weiter unten genauer die Rede sein wird, übereinstimmt. Dagegen ist die weitere auch in dem Texte des Pseud-Epiphanios (cod. Paris. 1115) wiederkehrende Angabe, dass Johannes sich selbst lebendig begraben habe, sicher aus Prochoros — nicht direct aus der gnostischen περίοδοι geschöpft. Zum Schlusse lesen wir noch die Bemerkung, dass nach Anderen nicht Trajan, sondern Domitian den Apostel nach Patmos verbannt habe. Theilweise wörtlich übereinstimmend, nur weit kürzer lauten die Texte des Pseud-Epiphanios [2]) und des cod. Matrit. 105 [3]). Der Text des Pseudo-Dorotheos B (bei Ducange) stellt hinsichtlich der Abfassung des Evangeliums die katholische Tradition wieder her.

1) Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ (des Jakobus) ὁ καὶ εὐαγγελιστὴς τοῦ κυρίου γενόμενος, ὃν καὶ ἠγάπα ὁ κύριος, ἐν μὲν τῇ Ἀσίᾳ ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. ὑπὸ δὲ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐξωρίσθη ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ κυρίου· ἐκεῖ δὲ ὢν καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ εὐαγγέλιον ἔγραψε καὶ ἐξέδωκε ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου καὶ διακόνου ᾧ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος μαρτυρεῖ λέγων Ῥωμαίοις· ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας. Μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν Τραϊανοῦ ἐπάνεισιν ἀπὸ τῆς νήσου ὁ μακάριος Ἰωάννης καὶ παραμένει ἐν Ἐφέσῳ καὶ ἔζησεν ἔτη ρκ΄. Καὶ μετὰ ταῦτα ζῶν ἑαυτὸν ἐκεῖ ἔθαψε θεοῦ βουλήσει. Εἰσὶ δὲ οἲ λέγουσι μὴ ἐπὶ Τραϊανοῦ αὐτὸν ἐξορισθῆναι εἰς Πάτμον ἀλλ᾽ ἐπὶ Δομετιανοῦ υἱοῦ Οὐεσπασιανοῦ.

2) Ἰωάννης δὲ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐν μὲν τῇ Ἀσίᾳ ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. ὑπὸ δὲ Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων ἐξορισθεὶς ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ κυρίου, ἐκεῖ ὢν συνέγραψε τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην· καὶ ἐξέδοτο αὐτὸ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου· μετὰ δὲ τὴν Τραϊανοῦ τελευτὴν, ἐπανίησιν ἀπὸ τῆς νήσου εἰς τὴν Ἔφεσον· καὶ ἐκεῖ ζῶντα ἑαυτὸν ἔθαψεν ὢν ἐτῶν ρκ τῇ τοῦ θεοῦ βουλήσει.

3) Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον· εἶτα ἐξωρίσθη ἐν Πάτμῳ νήσῳ, ὅπου καὶ τὸ εὐαγγέλιον συνέθηκε καὶ ἀδείας τυχὼν εἰς Ἔφεσον ἐπέστρεψεν, ὅπου καὶ ἐκοιμήθη ζῶν θεοῦ βουλήσει.

Von dem Lebensende des Apostels heisst es, er sei in die Lüfte erhoben worden, daher die Rede gehe, dass er mit Henoch und Elias noch im Fleische überlebe [1]). Letztere Angabe kehrt wörtlich wieder in dem Texte bei Lagarde (hinter den Constt. App. p. 283), welcher den Apostel unter Domitian nach Patmos verbannt werden, aber in den Zeiten Trajans das Evangelium und die Apokalypse verfassen lässt [2]). Dieselbe Angabe lesen wir in dem von Lagarde (l. c. p. 280 sq.) abgedruckten Scholion, dessen Schluss sich aber mit dem Texte bei Combefis berührt [3]).

Ein wenig ursprünglicher Text ist der in den griechischen Menäen zum 26. September unter Hippolyts Namen mitgetheilte, welcher die katholische Tradition fast vollständig herstellt, über die Abfassung des Evangeliums und der Apokalypse völlig schweigt, und nur am Schlusse des Verschwindens des Leichnams gedenkt [4]). Die σύναξις τῶν ιβ' ἀποστόλων zum 30. Juni gibt ebenfalls nur die gewöhnliche katholische Tradition [5]). Nur die Notiz, dass Johannes auf Patmos πολλὰ πλήθη zu Christus geführt habe geht auf Prochoros zurück. Dagegen erwähnt die σύναξις zum 30. Juni im Menologium des Basilios wenigstens die Selbstbestattung und das wunderbare Verschwinden [6]).

---

1) Ἰωάννης ὁ τούτου (Ἰακώβου) ἀδελφός, ὃς καὶ εὐαγγέλιον γεγράφηκεν ἐν τῇ Ἐφέσῳ κηρύξας τὸν Χριστόν, ὑπὸ Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως εἰς Πάτμον τὴι νῆσον διὰ τὸν λόγον τοῦ Χριστοῦ ἐξορίζεται. Ἐκ ταύτης (sic) μετάρσεως [l. μετάρσιος] γεγονώς, διὸ καὶ λόγος κεκράτηκεν σὺν τῷ Ἐνὼχ καὶ τῷ Ἠλίᾳ ἔτι ἐν σαρκὶ αὐτὸν ὑπάρχειν. Letztere Angabe übereinstimmend mit Ephrem von Theopolis (abgedruckt bei Zahn p. 210 sq.).

2) Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ· οὗτος τῇ Ἀσίᾳ κηρύσσων ὑπὸ Δομετιανοῦ βασιλέως Ῥώμης ἐξωρίσθη ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ· ἔνθα καὶ συνεγράψατο τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐν τοῖς χρόνοις Τραϊανοῦ ὅπου καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἐθεάσατο· ἐτέθη δὲ ἐν Ἐφέσῳ, μετάρσιος γεγονώς· διὸ καὶ ὁ λόγος κεκράτηκε κτλ.

3) Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστής, ἀδελφὸς Ἰακώβου, φυγαδευθεὶς ὑπὸ Δομετιανοῦ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ συνεγράψατο τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον ἐν τοῖς Τραϊανοῦ χρόνοις, κεῖται ἐν Ἐφέσῳ, ἰδίῳ τέλει χρησάμενος, οὗ λειψάνον ζητηθὲν οὐχ εὕρηται.

4) Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου κηρύσσων ἐν τῇ Ἀσίᾳ τὸν λόγον, ἐξωρίσθη ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ, κἀκεῖθεν πάλιν εἰς Ἔφεσον ἐκ τῆς ἐξορίας ἀνακληθεὶς ὑπὸ Νερούα, τελευτᾷ ἐκεῖσε, οὗ τὸ λείψανον παρὰ τῶν ἐποίκων τῆς πόλεως πιστῶν ζητηθὲν οὐχ εὑρέθη.

5) Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Χριστοῦ ἀναπεσὼν ἐν Ἀσίᾳ τὸν Χριστὸν κηρύξας καὶ ἐν Πάτμῳ ὑπὸ Δομετιανοῦ ἐξορισθεὶς καὶ πολλὰ πλήθη προσαγαγὼν τῷ Χριστῷ, ὑποστρέψας ἐν Ἐφέσῳ ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο πλήρης ἡμερῶν ὑπάρχων. Etwas kürzer ist der Text in cod. Paris gr. 1575.

6) Albani III, 146: πέμπτος ὁ τούτου (Ἰακώβου) ἀδελφὸς Ἰωάννης ὁ ζῶν ταφεὶς καὶ μετατεθείς.

Letztere Nachricht findet sich auch in der kurzen Notiz im Chronikon des angeblichen Symeon Logothetes [1]).

Theilweise verwandt mit dem Texte der Menäen ist die dem Symeon Metaphrastes zugeschriebene vita Johannis mit den Anfangsworten ὅτι μὴ πολὺ τῶν ἀγγέλων ἀφέστηκεν ἄνθρωπος, griechisch und lateinisch hinter der Pariser Ausgabe des Oikumenios vom Jahre 1631 Tom. II p. 838 sqq. und darnach bei Migne, Patr. gr. T. 116 col. 683 sqq., nur lateinisch bei Surius Acta S. Decemb. p. 339 sqq. Auf eine Zusammenstellung der neutestamentlichen Nachrichten über Johannes folgt hier zunächst seine Reise nach Ephesos, die Zerstörung des dortigen „Amazonentempels" und die Bekehrung der heidnischen Priester. Der Erfolg seiner Predigt erregt den Zorn Domitians, welcher ihn nach Europa kommen lässt und verhört (vgl. den Text bei Tischendorf p. 267 sqq.). Johannes bekräftigt die Wahrheit seiner Worte durch Wunderthaten, heilt Kranke, treibt Dämonen aus und erweckt Todte, der Kaiser aber verbannt ihn nach Patmos, wo er bald die ganze Insel bekehrt. Dorthin schreibt ihm Dionysios der Areopagit und weissagt ihm seine baldige Befreiung (vgl. den zehnten Brief unter den Werken des falschen Dionysios). Dieselbe erfolgt, als Trajan zur Regierung kommt. Vor der Abreise von Patmos schreibt er das Evangelium; die Umstände unter denen dies geschieht, werden nach Prochoros erzählt. Es folgt die Rückkehr nach Ephesos und unter ausdrücklicher Berufung auf Clemens Alexandrinus die ausführliche Geschichte von dem Jünglinge, der zum Räuber geworden ist. Daran reiht sich wie in den Menäen die Geschichte von dem Schuldner der sich vergiften will, in viel ausführlicherer Darstellung wie dort; und ebenfalls wie in den Menäen, nur wieder in sehr abweichendem Texte, die Geschichte von dem Abscheiden des Apostels und dem Verschwinden seines Leibes, endlich das Wunder mit dem aus dem Grabe aufquillenden Staube.

Der Text des Metaphrasten ist künstlich zurechtgemacht, und hat abgesehn von der Geschichte mit dem Schuldner, die nur er in dieser ausführlichen Gestalt aufbewahrt hat, keinerlei kritischen Werth. Aus Prochoros ist nur ein geringer Theil des Stoffes geflossen; das Meiste scheint aus irgend welchen jüngeren Bearbeitungen der περίοδοι herzustammen.

Während aber die jüngeren Texte in den Menäen und bei Symeon

1) Ἰωάννης ὁ θεολόγος ἐν Πάτμῳ ἐξορισθεὶς καὶ μετὰ τοῦτο ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας ταφεὶς μετετέθη.

Metaphrastes eine bunte Mischung sehr verschiedenartiger Nachrichten bieten, ist der Text des sogenannten Prochoros, wenn auch, wie sich zeigen wird, von den περίοδοι nicht unabhängig, so doch zu seinem grössten Theile eine völlig eigenartige, ursprünglich katholische Schrift. Namentlich die Geschichten auf Patmos, welche den grössten Theil des Inhaltes füllen, haben mit den gnostischen περίοδοι so gut wie gar nichts zu schaffen, sondern sind wenn auch unter Mitbenutzung älteren Legendenstoffs des Verfassers eigne freie Erfindung.

Der Inhalt der unter dem Namen des Prochoros erhaltenen Acten ist folgender:

Nach der Himmelfahrt Christi versammeln sich sämmtliche Apostel in Gethsemane. Petrus ergreift das Wort, erinnert an den Auftrag des Herrn, hinzugehn in alle Welt um zu lehren und zu taufen, und fordert seine Mitapostel auf, jetzt, da die Gnadengabe des heiligen Geistes auf sie herabgekommen sei, den Auftrag ihres Meisters auszuführen, auch wenn ihrer, wie er ihnen vorausgesagt, Verfolgung und Tod warteten. Jakobus der Bruder des Herrn stimmt bei, bemerkt aber, dass er selbst nach dem Befehle Christi Jerusalem nicht verlassen dürfe. Darauf wird das Los geworfen. Auf Johannes fällt Asien als Los. Dieser aber seufzt, bricht in Thränen aus und wirft sich seinen Mitaposteln zu Füssen. Petrus richtet ihn auf und stellt ihn wegen seines Kleinmuthes zur Rede. Johannes bekennt unter Thränen seine Sünde; ihn habe Furcht vor den schweren Gefahren ergriffen, die er auf der Seefahrt nach Asien zu bestehen haben werde [1]). Nun erheben sich die Apostel und

1) So der kürzere, zweifellos ursprüngliche Text. Der ausführlichere Text im cod. Vat. 654 (bei Birch 455) lässt den Johannes seine Thränen und Wehklagen ganz anders motiviren. Zwar lesen wir auch hier die Worte: ἥμαρτον Πέτρε, τῇ ὥρᾳ ταύτῃ, καὶ μέλλω κατὰ θάλασσαν κινδυνεύειν, fügt dann aber weiter hinzu: „Denn wie das Los auf mich fiel, nach Asien zu gehn, ertrug ich es schwer, da ich mich des Auftrags erinnerte, den mir unser Meister, der Herr Jesus Christus, am Kreuze in Betreff der heiligen Gottesgebärerin, seiner Mutter, gegeben hatte: „Siehe dies ist deine Mutter". Und ich kann sie nicht allein in diesem Lande zurücklassen, damit die Juden sie nicht von Neid getrieben umbringen, denn oft schon haben sie dieses geplant. Aber ich bitte euch, betet für mich". Als darauf alle übrigen Apostel ein jeder nach der ihm zugefallenen Provinz sich aufmachen, bittet Johannes den Paulus sich auf seinen Missionsreisen ins Heidenland nach Ephesos zu begeben, dort dem Herrn ein heiliges Volk zu sammeln und ihm einen Bischof zu salben, welcher seine (des Johannes) Stelle vertreten möge. Paulus erfüllt die Bitte, und salbt den Timotheus zum Bischof. Nach dem Tode der θεοτόκος macht sich darauf Johannes mit seinem Begleiter Prochoros auf den Weg nach seiner

wenden sich gen Osten; Jakobus spricht noch ein Gebet und alle gehen nach dem Lande ihrer Bestimmung ab. Ein jeder erhält einen der 72 Jünger zum Begleiter. Auf Prochoros fällt das Los, mit Johannes zu reisen. Beide machen sich alsbald auf den Weg nach Joppe, bleiben daselbst drei Tage lang bei Tabitha und besteigen dann ein ägyptisches Fracht-Schiff, welches nach dem Westen bestimmt war. An Bord beginnt Johannes wieder Thränen zu vergiessen, eröffnet dem Prochoros die ihm auf dem Meere bevorstehenden Gefahren und Leiden und trägt demselben auf, wenn er errettet werden sollte, sich nach Ephesos zu begeben und dort drei Monate auf ihn zu warten. Käme er bis dahin nicht an, so möge Prochoros sich zu Jakobus zurückbegeben und dessen weitere Befehle erwarten. Kaum hat er dies gesagt — es war um die elfte (n. a. L.: zehnte) Stunde — so erhebt sich ein furchtbarer Sturm, um die dritte Nachtwache zerschellt das Schiff, als drei kurze Wellen auf einmal über demselben zusammenschlagen. Auf Schiffstrümmern treibt die Mannschaft bis zur sechsten Tagesstunde im Meere, da werden Alle mit Ausnahme des Johannes — zusammen 46 Personen — fünf Stadien weit von Seleukia bei Antiochia ans Land gespült. Drei Stunden lang bleiben alle erschöpft am Strande liegen, dann erheben sie sich, gehn nach Seleukia hinein und bitten als Schiffsbrüchige um Brot. Als sie gesättigt sind, stürmt die ganze Mannschaft mit harten Reden auf Prochoros ein, schilt den Johannes einen Magier, der sich der Schiffsladung habe bemächtigen wollen, bezichtigt den Prochoros der Mitschuld und verlangt von ihm, er solle bekennen wo sein verschwundener Gefährte sei. Sie regen die ganze Stadt wider ihn auf, er wird ins Gefängnis geworfen und Tags darauf vor den Politarchen geführt, der ihn verhört, in die Beschuldigungen der Schiffer mit einstimmt, und ihn mit dem Tode bedroht. Prochoros erzählt wahrheitsgemäss, wie es gekommen ist, dass er mit Johannes das Schiff bestiegen hat, wie der Schiffbruch die Strafe sei für die anfängliche Weigerung des Apostels nach Asien zu gehn, und wie derselbe ihm aufgetragen habe, ihn eine bestimmte Zeit lang an einem Orte mit Namen Marmareon (Mareon) zu

---

Provinz. Die Erweiterung des älteren Textes macht sich hier schon stilistisch kenntlich. Ihr Motiv ist übrigens nicht blos, die anfängliche Weigerung des Johannes nach Asien zu gehn, auf unanstössige Weise zu erklären und mit der katholischen Tradition, dass er die Maria bis an ihren Tod gepflegt habe, zu combiniren, sondern zugleich dieses, zu erläutern, warum Johannes erst nach dem Tode des Timotheus die Leitung der Kirche von Ephesos übernommen habe.

erwarten [1]). Ein Scriniarius, Namens Seleukos [2]), der in öffentlichen Angelegenheiten von Antiochia herabgekommen war, bewirkt darauf die Freilassung des Prochoros, dieser macht sich sofort auf den Weg nach Asien und kommt nach 40 Tagen auf dem Acker Marmareon an [3]). Hier kehrt er in einer Herberge am Strande ein, um auszuruhn. Plötzlich wirft eine kurze Welle unter heftigem Getöse einen Mann ans Ufer. Prochoros eilt mitleidig herbei und erkennt in ihm zu seiner Freude den Johannes, der 40 Tage und 40 Nächte lang von den Wogen umhergetrieben worden ist (cap. 1). Gemeinsam machen beide sich auf den Weg. In dem Dorfe Marmareon stärken sie sich mit Brot und Wasser, das ihnen auf ihr Bitten gereicht wird und wandern weiter nach Ephesos. Dort machen sie Halt auf dem Artemisplatze, wo sich ein Bad befindet, welches einem angesehenen Manne, Namens Dioskorides gehört. Johannes weist den Prochoros an, Niemanden zu verrathen, wer sie seien und wozu sie gekommen sind. Da kommt die Bademeisterin Romana [4]) heraus, eine robuste, gewaltthätige Frau, welche die gemietheten Badeknechte dergestalt mit Schlägen zu tractiren pflegte, dass Keiner bei ihr aushielt [5]). Wie sie da die beiden mit niedergeschlagenen Blicken dasitzen sieht, hält sie dieselben für geringe, aller Leibesnothdurft ermangelnde Leute, deren Dienste sie sich ohne Geld nutzbar machen könne. Sie erfährt, dass sie arme Schiffbrüchige aus Judäa sind, fordert sie auf, gegen Darreichung der nöthigen Nahrung in ihre Dienste zu treten, und stellt den Johannes als Heizer, den Prochoros als Wasserträger an. Dafür reicht sie ihnen täglich drei Liter Brod und verspricht ihnen jährlich 140 Silberstücke für ihre übrigen Bedürfnisse zu liefern. Als Johannes am vierten Tage den Ofen nicht richtig heizt, fällt Romana über ihn her, zerrt ihn, schlägt und überhäuft ihn mit Schmähreden. Prochoros, der Alles angehört hat, geräth in heftigen Unwillen, wird aber von Johannes unter Hinweis auf die Strafe, die ihn

---

1) So der Druck bei Neander. M[1] hat μαρεόντι, andre ἐν τῇ Ἀσίᾳ, der lat. Druck *Ephesi*. Die von Zahn in den Text genommene Lesart ἐν τόπῳ τῷ καλουμένῳ τῷδε ist sinnlos.

2) Im gedruckten lateinischen Texte heisst der Mann *Selemnis*. Der Titel des Beamten ist bei Neander σκαμβάριος, was auch der lateinische Druck am Rande hat.

3) Der Text bei Neander bricht hier mit den Worten ab διὰ οὖν τεσσαράκοντα ἡμερῶν εἰς τὴν Ἀσίαν . . . (= Zahn 13, 4).

4) Im lateinischen Druck: '*mulier quaedam Romana, Romeca nomine*':

5) Die ausführlichere Schilderung des Mannweibes in einigen Texten kann hier füglich wegbleiben.

selbst getroffen, und auf das Vorbild Christi zur Geduld und zur treuen Ausrichtung des ihm übertragenen Berufs vermahnt. Am folgenden Morgen kommt Romana abermals herein und fragt den Johannes, ob er sonst noch etwas zur Leibespflege bedürfe. Als dieser erwidert, er habe nichts nöthig und sei lediglich mit seiner Arbeit beschäftigt, wirft Romana ihm vor, dass Alle sich über seine Unbrauchbarkeit beklagen. Der Apostel erwidert, aller Anfang sei schwer, mit der Zeit werde er seine Arbeit schon tüchtig ausrichten lernen. Das Weib geht wieder heraus, da nimmt der leidige Teufel ihre Gestalt an, droht dem Apostel zuerst ihn in den Ofen zu werfen, dann ihn zu tödten, wenn er nicht samt seinem Genossen alsbald die Stadt verlasse und dringt mit der Ofenschaufel unter Schimpfreden auf ihn ein. Johannes aber erkennt alsbald den Dämon, welcher in jenem Bade haust und verjagt ihn unter Anrufung des Namens Christi. Tags darauf kommt Romana abermals herein, schilt den Johannes aus, weil die Badegäste von Neuem sich über sein schlechtes Heizen beklagen und seine Entlassung verlangen. Sie erklärt ihn jedoch nicht so ohne Weiteres ziehen zu lassen; wolle er gehen, so werde sie ihm eines seiner Glieder, das er am Nothwendigsten brauche, abhauen. Johannes erwidert kein Wort. Sein Schweigen macht sie noch verwegener. Sie wendet sich an einen Sachwalter, mit dem sie ein Liebesverhältnis unterhielt, lügt diesem vor, zwei von ihren Aeltern ihr hinterlassene Sklaven seien vor vielen Jahren davongelaufen, und jetzt wieder eingefangen worden; die Kaufbriefe aber seien verloren gegangen. Sie begehrt Erneuerung der Kaufbriefe, wozu der Sachwalter das Zugeständnis der beiden, dass die Sache sich wirklich so verhalte, und die Gegenwart von drei glaubwürdigen Zeugen für erforderlich erklärt. Johannes erfährt alles im Geiste, und mahnt den Prochoros, sich geduldig in das Verlangte zu fügen. Wie Romana hereinkommt, den Apostel einen flüchtigen, seiner Herrin zurückgebrachten Sklaven schilt, und wieder mit Schlägen mishandelt, findet dieser sich bereit, eine Urkunde darüber auszustellen, dass sie ihre Sklaven seien, was auch alsbald vor dem Artemistempel in Gegenwart dreier Zeugen geschieht (Cap. 2).

Bei der Grundsteinlegung des Bades war auf Betrieb des Teufels ein Jüngling oder eine Jungfrau lebendig eingemauert und das Bad darüber erbaut worden. Man hatte gemeint, dass dies Glück bringen werde; statt dessen hatte aber ein Dämon von dem Bade Besitz ergriffen und erwürgte dort dreimal im Jahre einen Jüngling oder eine Jungfrau. Der Besitzer des Bades hatte sich die Zeiten, in denen solches zu geschehn pflegte, notirt, um seinen einzigen Sohn dann am Baden an jenem Orte zu hindern.

Eines Tages geht derselbe, ein 18jähriger Jüngling von schöner Gestalt Namens Domnos [1]), in Begleitung seiner Diener ins Bad, grade in dem Augenblicke, als auch Prochoros mit seinem Wassergefäss eintritt. Während letzterer und die Diener ausserhalb der Badezelle verweilen, findet der Dämon den Jüngling allein und erwürgt ihn zur aussergewöhnlichen Zeit. Wehklagend stürzen die Diener heraus. Romana rauft sich die Haare und ruft die Göttin Artemis vergeblich um Hilfe an. Eine grosse Menschenmenge läuft zusammen; da kommt auch Johannes herbei und erkundigt sich nach dem Geschehenen. Wüthend fällt die Bademeisterin über ihn her, gibt seinen Zauberkünsten das geschehene Unheil schuld und fordert, er soll den Sohn ihres Herren wieder lebendig machen, oder er müsse zur Stunde sein Leben lassen. Die weiteren Fragen des Apostels nimmt Romana für Hohn und mishandelt ihn mit Schlägen. Schweigend geht Johannes hinein, treibt den Dämon aus, macht den Jüngling wieder lebendig und führt ihn ihr zu. Diese steht vor Staunen starr wie ein Stein; als sie nach zwei Stunden wieder zu sich kommt, meint sie vor Scham zu vergehn, bricht in bittere Wehklagen über die von ihr dem Johannes angethanen Unbilden aus und ist im Begriff ohnmächtig zu Boden zu sinken. Der Apostel reicht ihr die Hand, richtet sie auf und bekreuzigt sie, Romana aber fällt ihm zu Füssen, fragt ihn, ob er ein Gott oder ein Gottessohn sei und bittet ihn, als er sich als den Jünger des Sohnes Gottes bekannt hat, flehend um Verzeihung. Als sie von ihm hört, wenn sie gläubig werden wolle, würden ihr alle Sünden vergeben werden, erklärt sie bereitwillig alles zu glauben, was sie von seinem Munde vernehme. Inzwischen hat ein Diener des Dioskorides seinem Herrn alles Geschehene gemeldet. Als dieser den Tod seines Sohnes vernimmt, stirbt auch er vor Schrecken. Bestürzt läuft der Diener ins Bad zurück; der wiederbelebte Domnos eilt nach Hause, findet seinen Vater todt, kehrt dann zurück zu Johannes, und bittet diesen fussfällig, auch den Vater wiederzubeleben. Der Apostel fasst den Jüngling an der Hand, geht mit ihm, von Romana und einem grossen Haufen geleitet, in sein Haus und erweckt auch den Dioskorides. Alle Anwesenden sind von Staunen ergriffen; die Einen erklären den Apostel für einen Gott, die Andern für einen Magier. Auf Befragen des Dioskorides bekennt Johannes, nicht er, sondern Christus, den er verkündige, habe seinen Sohn (und ihn selbst) erweckt. Da bittet ihn Dioskorides um das Sigel Christi und erhält als Antwort die Aufforderung, gläubig zu

1) Der lat. Druck nennt ihn Theon.

werden. Er führt den Apostel in sein Haus und will ihm all seine Habe übergeben, der Apostel aber lehnt dies ab, und unterrichtet Vater und Sohn im christlichen Glauben. Romana bringt die Kaufbriefe zurück, und zerreisst sie vor den Augen des Apostels. Alle drei empfangen die Taufe, Johannes aber treibt den Dämon der im Bade gehaust hat, aus der ganzen Gegend aus, kehrt dann mit Prochoros in das Haus des Dioskorides zurück und bleibt bis zum Abend dort (cap. 3). Am folgenden Morgen ward ein Fest der Artemis gefeiert. Das Bild der Göttin stand an einem erhöhten Platze, dem Tempel gegenüber. Johannes steigt hinauf und stellt sich in seinen schmutzigen Arbeitskleidern zur Rechten des Götzenbildes auf. Als die Epheser in Festgewändern erscheinen um zu opfern, erblicken sie den Apostel und wollen ihn zornentbrannt steinigen. Aber die Steine treffen das Götzenbild, welches fast ganz zerstört wird, während Johannes unversehrt bleibt (cap. 4). Darauf ermahnt er die Menge, sich vom Götzendienste zum wahren Gotte zu bekehren. Um sie von der Ohnmacht ihrer Göttin zu überzeugen, fordert er sie auf, wenn sie's vermöchten, das Bild wieder ganz zu machen oder die Göttin zu veranlassen, den Frevel an ihm zu rächen. Wuthentbrannt schleudern sie abermals Steine gegen ihn, treffen aber nicht ihn, sondern einander [1]). Johannes mahnt sie von ihrem unsinnigen Betragen abzulassen und aufzumerken: so sollten sie die Macht seines Gottes schauen. Auf sein Gebet geschieht ein furchtbares Erdbeben, durch welches 800 (200) Menschen umkommen. Die Uebrigen stürzen ihm zu Füssen und versprechen gläubig zu werden, wenn er die Todten wiederbelebe. Der Apostel willfahrtet ihnen und betet zu Christus. Alsbald bebt die Erde von Neuem, die Todten werden lebendig, und begehren des göttlichen Heiles theilhaftig zu werden. Der Apostel aber predigt ihnen und tauft sie Alle (cap. 5). Darauf kehren Johannes und Prochoros ins Haus des Dioskorides zurück. Einige Zeit nachher finden sie an einem Orte in der Stadt Namens Τύχη πόλεως [2]) einen Mann der zwölf Jahre lahm ist. Auf sein Bitten heilt ihn der Apostel (cap. 6). Der Dämon, der im Artemistempel gehaust hat, nimmt die Gestalt eines Soldaten an und setzt sich wehklagend an einem weithin sichtbaren Orte nieder. Zwei vorübergehende Soldaten fragen ihn nach der Ursache seines Kummers. Er fährt fort zu weinen, gibt vor, dass er sich den Tod geben wolle und erzählt ihnen endlich,

---

1) Nach einigen Handschriften hätten sie nur ihre Festkleider zerfetzt.

2) ἐν τόπῳ καλουμένῳ Τύχη πόλεως. Der lateinische Druck: „an der Stadtmauer“, hat also τείχει statt Τύχη gelesen.

als sie ihm ihren Beistand bei der grossen Artemis zugeschworen haben, zwei gefangene Magier aus Jerusalem, Johannes und Prochoros, die ihm zu Cäsarea zur Bewachung anvertraut worden, seien ihm entflohen und wenn er die Flüchtlinge nicht zurückbringe, so müsse er sterben. So sei er denn auf ihrer Verfolgung bis hierher nach Ephesos gekommen, wo sie sich aufhalten sollten. Zur Beglaubigung zeigt er scheinbare Papiere vor, welche die Processacten der Flüchtlinge enthalten sollten und ein Bündel Goldstücke, welche er den Soldaten verspricht, wenn sie ihm zur Wiedererlangung der Flüchtlinge behilflich wären. Die Soldaten heissen ihn gutes Muthes sein und bestätigen die Kunde, dass die Magier hier in der Stadt sich aufhalten. Der Dämon fordert sie auf, dieselben an irgend einem verborgenen Orte zu tödten und nimmt den Soldaten, die die Flüchtlinge vielmehr gefangen halten wollen, endlich gegen das verheissene Gold das Versprechen ab, ihm zu Willen zu sein. Johannes, der wieder alles durch den heiligen Geist erfahren hat, bereitet seinen Gefährten auf die bevorstehende Versuchung vor. Kaum hat er ausgeredet, so kommen die Soldaten, nehmen sie in Abwesenheit des Dioskorides trotz des Apostels Gegenvorstellungen, der den Ankläger sehen will, gefangen und schleppen sie in ein abgelegenes Haus, um sie dort umzubringen. Romana aber erfährt das Geschehene, meldet es dem Dioskorides, dieser befreit die Gefangenen und macht den Soldaten klar, dass sie Keinen ohne rechtmässige Anklage einsperren dürfen. Diese suchen darauf den Dämon, damit dieser als Ankläger auftreten möge. Derselbe ist anfangs nicht zu finden, erscheint aber bald in der angenommenen Gestalt, wirft ihnen Lässigkeit vor, und zieht dann mit ihnen unter lautem Wehklagen, von einem grossen Volkshaufen geleitet, dem er das gleiche Märchen erzählt, vor das Haus des Dioskorides. Die Menge, unter der sich zahlreiche Juden befinden, schlägt an die Thür und droht, wenn er die Magier nicht ausliefere, sein Haus in Brand zu stecken, und ihn samt seinem Sohne und seinen Schützlingen zu tödten. Dioskorides will lieber alles erdulden, als den Apostel ausliefern; als dieser aber selbst begehrt, er solle ihn mit seinem Begleiter hinauslassen, da der Auflauf der Mehrzahl zum Heile gereichen werde, willigt er endlich ein. Man führt die beiden Gefangenen in den Tempel der Artemis. Auf das Gebet des Apostels stürzt der Tempel zusammen, ohne dass ein Mensch verletzt wird. Dann fragt er den Tempeldämon, wie lange Zeit er hier gehaust habe und erhält zur Antwort: 249 Jahre. Derselbe muss dann weiter gestehn, dass er es gewesen ist, welcher die Soldaten angestiftet hat, und wird alsbald vom Apostel aus Ephesos ausgetrieben. Während das Volk über das Vor-

gefallene noch staunt, sucht ein Jude Namens Mareon [1]) die Umstehenden zu verleiten, den Johannes und Prochoros als Magier auf der Stelle, ohne Urtheil und Recht, zu tödten. Die Menge aber führt beide vor die Politarchen. Mareon klagt sie als Magier und Uebelthäter an: durch magische Künste hätten sie den Artemistempel zerstört, von ihren Missethaten habe jener Soldat aus Jerusalem berichtet, und zum Beweise ihre schriftlichen Bekenntnisse vorgewiesen. Die Politarchen befehlen, jenen Soldaten vorzuführen, die Gefangenen aber in Ketten zu werfen. Drei Tage lang wird vergeblich die ganze Stadt nach jenem Soldaten durchsucht. Darauf lässt der Politarch die Fremdlinge frei und befiehlt ihnen die Stadt zu verlassen. Sie werden aus dem Stadtgebiete herausgebracht und kommen nach Marmareon, wo Johannes vom Meere ausgeworfen worden war. Hier blieben sie drei Tage (cap. 7) [2]). Der Herr erscheint dem Johannes und kündigt ihm an, er werde wieder nach Ephesos zurückkehren, nach drei Monaten aber nach Patmos verbannt werden, wo er die ganze Insel bekehren solle. Johannes und Prochoros kehren also nach Ephesos zurück [3]). Die übrigen Götterbilder werden zerstört, die Tempel von allem Greuel gereinigt. Die Hellenen und Juden von Ephesos aber verklagen den Johannes und Prochoros wegen ihrer neuen Lehre und wegen der Zerstörung der Göttertempel brieflich beim Kaiser [4]), worauf dieser beide als Widersacher des Göttercultus und Verächter der kaiserlichen Befehle nach Patmos zu verbannen befiehlt. Sie werden gefangen, Johannes gefesselt, Prochoros beschimpft und beide mit 10 Protiktoren, 40 Soldaten und einer Dienerschaar, zusammen mit einer Bedeckung von 100 Mann, zu Schiff gebracht (cap. 12—14). Die Soldaten heissen die Gefangenen in der Mitte niedersitzen und reichen ihnen täglich sechs Unzen Brot, ein

1) Die Namensform wechselt in den Handschriften sehr: Μαρσών, Μαραιών, Μαρών, Μαρνών.

2) Die verschiedenen Texte weichen hier stark von einander ab. Der cod. Mosqu. 159 lässt die ganze Geschichte mit Mareon weg, der bei Amphilochius gedruckte Text kürzt. Im lateinischen Druck folgt hier die längere Interpolation, welche die Transportation des Johannes nach Rom und sein Oelmärtyrerthum an der Porta latina behandelt (c. 8—11).

3) Der cod. Mosqu. 159 erzählt ebenfalls von der Vision, in deren Folge Johannes nach Ephesos zurückkehrt, doch ohne vorher seiner Entfernung von der Stadt gedacht zu haben. Andre Codd. lassen die Erzählung von der Anklageschrift beim Kaiser der Vision vorangehn, und beziehn letztere nur auf die bevorstehende Verbannung nach Patmos.

4) Der Name des Kaisers wird bald Trajan, bald Adrian genannt. Das „Domitian“ des lateinischen Druckes ist Correctur.

Mass Wasser und ein halbes Mass Essig. Johannes geniesst täglich zwei Unzen Brot und den achten Theil des Wassers; das Uebrige überlässt er seinem Gefährten. Am dritten Tage nach der Abfahrt (nach andrer Lesart: am Tage nachher) hält die Mannschaft ein stattliches Mahl, trinkt reichlich Wein dazu und beginnt als sie gesättigt sind, zu spielen, zu lärmen und zu tanzen. Dabei fällt einer von ihnen, ein Jüngling, über Bord. Der auf dem Schiffe anwesende Vater erhebt ein lautes Klagegeschrei und will sich dem Sohne nachstürzen, wird aber daran verhindert. Alle weinen, nur Johannes nicht. Als die Protiktoren ihn darüber zur Rede stellen, fragt er, was sie von ihm begehren und da sie in Erinnerung seiner zahlreichen Wunder in Ephesos seiner Hilfe begehren, fragt er zunächst jeden Einzelnen von ihnen, welchen Gott er verehre, und als jeder einen Andern nennt, fragt er weiter, warum von so Vielen Keiner zu helfen vermöge. Inzwischen sind drei Stunden vergangen. Darauf richtet sich der Apostel, von Mitleiden ergriffen, mit Hilfe des Prochoros auf, tritt an den Rand des Schiffes und gebietet unter Seufzen und Thränen dem Meere im Namen Christi, den Todten zurückzugeben. Alsbald erhebt sich ein mächtiger Wind, das Wasser braust auf und eine hohe Welle wirft den Jüngling lebend dem Apostel zu Füssen. Da fallen alle vor ihm nieder, preisen seinen Gott als den wahrhaftigen Gott und lösen seine Fesseln (cap. 15). Sie fahren weiter, legen bei einem Dorfe Namens Katoikia oder Katoikion bis Sonnenuntergang an und lichten dann wieder die Anker. In der fünften Stunde der Nacht bricht ein furchtbarer Sturm los, sodass das Schiff in Stücke zu gehn droht. Voll Todesangst bitten sie wieder den Apostel um Hilfe, der aber heisst jeden ruhig an seinem Platze zu bleiben. Die Fluth steigt, abermals flehen sie ihn an, abermals gebietet er ihnen Schweigen, erhebt sich dann, und beschwichtigt im Namen Christi Wind und Wellen, sodass sich Alle verwundern (cap. 16). Nach einer Seefahrt von drei Tagen und drei Nächten kommen sie nach Epikuros [1]), wo der alte Gegner des Apostels, der Jude Mareon wohnt. Wie dieser erfährt, wer die Gefangenen sind, besteigt er das Schiff und überhäuft den Johannes und Prochoros mit Schimpfreden. Einer der kaiserlichen Gardisten, der mit den Soldaten an Bord war, verweist ihn zur Ruhe. Mareon aber verlässt das Schiff und regt die ganze Bewohnerschaft von Epikuros, bei der er in hohem Ansehn stand, gegen jene Magier auf, welche gekommen seien, ihrer Stadt ähnliches Unheil zuzufügen wie Ephesos. Auf sein Anstiften wollen sie das Schiff in Brand stecken.

---

1) Der lateinische Druck hat '*Epidaurus*'.

Da thut ihnen einer der kaiserlichen Diener kund, dass die Gefangenen auf Befehl des Kaisers nach Patmos gebracht werden sollen. Widerstrebend lassen die Einwohner der Stadt von ihrem Vorhaben ab; Mareon aber drückt seine Verwunderung aus, dass man so verbrecherische Menschen ungefesselt lasse. Auf seine Einladung gehen die kaiserlichen Diener ans Land, und lassen sich von ihm bewirthen. Mit veränderter Gesinnung kehren sie darauf an Bord zurück, schlagen die Gefangenen, uneingedenk der ihnen erwiesenen Wohlthaten, wieder in Fesseln und setzen sie wieder auf die frühere dürftige Kost herab (cap. 17)[1]). Sie fuhren weiter und kamen nach zwei Tagen bis Myron, wo sie sieben Tage liegen blieben, weil einer der „Protictoren" an Kolik erkrankt war. Am achten Tage wollten die Einen weiterfahren, die Andern noch länger warten. Da befiehlt Johannes dem Prochoros, den Erkrankten im Namen Christi zu ihm zu rufen. Alsbald ist der Mann gesund und die Fahrt kann weitergehn (cap. 18). Von da kam man nach einem Orte Namens Lophos[2]), wo das Schiff wegen widrigen Windes sechs Tage lang still liegen musste. Da es an süssem Wasser gebrach, waren alle in Gefahr zu verdursten. Johannes lässt alle Gefässe mit Meerwasser füllen und als man kostet, ist das Wasser süss. Da lösen sie wieder seine Fesseln, bitten um Verzeihung wegen des ihm angethanen Unrechtes, und bieten ihm an, ihn freizulassen. Der Apostel lehnt jedoch das Anerbieten ab[3]), fordert sie auf, ihren Auftrag zu erfüllen, predigt ihnen darauf Christum und tauft noch an demselben Tage die zehn Protiktoren. Darauf geht die Fahrt weiter nach Patmos. Sie landen bei Phora[4]), übergeben den Apostel und seinen Begleiter an die, welche sie in Empfang nehmen sollen und, da er ihr Anerbieten, bei ihm zu bleiben, ablehnt, treten sie nach zehn Tagen die Rückfahrt an (cap. 19). Zu Phora lebte ein reicher Mann Myron mit seinem Weibe Phone[5]) und drei Söhnen, welche Rhetoren waren. Von diesen war der älteste namens Apollonides von einem Pythonsgeiste (πνεῦμα Πύθωνος vgl. Act. 16, 16) besessen. Als Myron den Apostel in sein Haus aufnimmt, entflieht jener vor ihm, damit Johannes den bösen Geist nicht austreibe. Der Hausherr sieht in der Flucht seines Sohnes einen Beweis dafür,

1) Cap. 17 fehlt in einer ganzen Gruppe von Handschriften (der Recension B bei Zahn).

2) Im lateinischen Drucke *Liphon*.

3) Hier beginnt wieder der griechische Text bei Neander mit den Worten . . . αὐτοὺς καὶ ποίαν ἐξουσίαν ἕξετε (= Zahn 56, 12).

4) Auch Φλορά, Φθορά, Φρουρά, Φρωρά.

5) Im lateinischen Drucke *Flora*.

dass die beiden Männer wirklich wie man erzählt Magier seien und den Jüngling durch Zauberkünste vertrieben hätten, und beklagt seinen Sohn, den er durch Aufnahme jener Männer ins Verderben gestürzt. Seine Gattin räth ihm die Magier alsbald aus dem Hause zu jagen, bevor sie auch ihre andern Söhne bethören. Myron aber will sie vielmehr solange quälen, bis sie ihm den verschwundenen Sohn wieder lebendig zur Stelle geschafft, darnach aber mit schweren Strafen belegen. Er war nämlich der Schwiegervater des Präses (ἡγεμών) von Patmos. Johannes erkennt Alles im Geiste, theilt es dem Prochoros mit und spricht ihm Muth ein. Da kommt ein Brief von Apollonides, in welchem derselbe meldet, der Magier Johannes habe ihn durch einen bösen Geist verfolgt, und wie ihm der weise Kynops kundgethan habe, könne er nicht eher, als bis jener Magier getödtet sei, ins Vaterhaus zurückkehren. Alsbald schliesst Myron den Johannes und den Prochoros ein und eilt mit dem Briefe zum Präses. Dieser ergrimmt aufs heftigste, zumal als er liest was Kynops gesagt hat, welcher wegen seiner Gaukelkünste auf der ganzen Insel wie ein Gott verehrt wurde. Johannes wird mit seinem Begleiter in das öffentliche Gefängnis abgeführt und nach drei Tagen verhört. Der Präses stellt ihn wegen der neuen Schandthaten die er vollbracht habe zur Rede, und fordert ihn auf, den Apollonides wieder zurückzubringen. Der Apostel betheuert seine Unschuld, erbietet sich aber, den Flüchtling durch den Prochoros holen zu lassen und übergibt dem letzteren einen Brief an Apollonides, in welchem er dem bösen Geiste auszufahren gebietet. Darauf wird er auf Befehl des Präses mit zwei Ketten geschlossen. Prochoros begibt sich mit dem Briefe nach der 60 Millien [1]) entfernten Stadt, wo der Jüngling sich aufhielt, findet ihn nach zwei Tagen auf, und alsbald entweicht der böse Geist. Apollonides, seiner selbst wieder mächtig, lässt für Prochoros ein Maulthier, für sich aber ein Pferd satteln und reitet mit ihm nach Hause. Als er erfährt, dass Johannes im Kerker sitzt, eilt er, ehe er nach Hause zurückkehrt, zu ihm, lässt vom Kerkermeister öffnen, fällt dem Apostel zu Füssen, befreit ihn von seinen Ketten und führt ihn in sein älterliches Haus. Dort wird die Trauer plötzlich in Freude verkehrt, Apollonides aber verkündigt ihm, er habe erkannt, dass Johannes ein Gesandter des wahren Gottes sei und erzählt nun die Geschichte seiner Flucht. In seinem dritten Lebensjahre, als er geschlafen habe, sei Einer zu ihm getreten und habe ihn aus dem Schlafe geweckt. Sein Angesicht sei schwarz wie Russ, seine Augen

1) Der bei Amphil. gedruckte Text liest μιλίων ξξ.

seien wie feurige Fackeln gewesen. Der habe ihm geboten, den Mund zu öffnen und sei durch den Mund in seinen Leib gefahren. Seitdem habe er übernatürliche Kenntnis besessen von Allem, was seinem Hause bevorstehe, und habe auch Andern Rath in ihren Geschäften ertheilt. Als Johannes aber ins Haus gekommen sei, habe der böse Geist denselben für einen Magier erklärt, der ihm nach dem Leben trachte, ihn selbst aber aus dem Hause vertrieben und ihm gesagt, er könne nicht eher zurückkehren, als bis Johannes getödtet sei. Dasselbe habe ihm Kynops versichert. Sobald aber der Jünger des Johannes gekommen sei, sei der böse Geist auf demselben Wege, auf dem er gekommen sei, wieder aus ihm ausgefahren und sofort habe er sich von grosser Beschwerde befreit und geistig genesen gefühlt. Johannes lehrt ihm in dem Geschehenen die Wunderkraft Christi erkennen und fügt hinzu, jener Geist sei ein Pythonsgeist gewesen, der ihn aus seinem Vaterhause vertrieben habe, um nicht selbst aus ihm ausgetrieben zu werden. Darauf nimmt Apollonides den Brief des Apostels, geht mit demselben samt seinem Vater und seinen Brüdern zum Präses und erzählt ihm Alles, worauf dieser sofort ein Freund des Johannes wird und ihn ins Haus des Myron entlässt (cap. 20). Noch an demselben Tage wird Myron mit seiner ganzen Familie getauft. Auch Chrysippe, die Tochter Myrons und Gattin des Präses, fordert ihren Gemahl auf, sich ebenfalls mit ihr taufen zu lassen. Laurentius aber — dies war der Name des Präses — erwidert, solange er die Provinz verwalte, könne er wegen der Verachtung und des Hasses, den Alle gegen die Christen hegten, ihrem Rathe nicht folgen, da sie sonst Alle umkommen würden. Oeffentlich wolle er also für die Zeit seiner Amtsdauer sich noch an die heidnischen Bräuche halten, insgeheim aber die Christen beschützen, bis die Zeit gekommen sein werde, wo er sich auch öffentlich zu ihnen bekennen könne. Dagegen möge seine Frau mit ihrem Sohne ins Haus ihres Vaters zurückkehren, sich im Christenthume unterrichten und taufen lassen, auch genau auf die Worte des Apostels achten, ihm aber solange er noch Heide sei nichts davon verrathen, weil es noch weit straffälliger sei, die Geheimnisse der Christen, als die der Hellenen zu offenbaren. Darauf begibt sich Chrysippe mit ihrem Sohne in das Haus ihres Vaters, beide empfangen, als Johannes sich des Einverständnisses des Präses versichert hat, Katechumenenunterricht und Taufe. Myron will Tochter und Enkel bei sich behalten, was aber der Apostel mit Hinweis auf das Gebot Christi, dass Mann und Weib sich von einander nicht scheiden sollen, verwehrt. Myron vertheilt auf des Johannes Mahnung die Schätze, die er zum Unterhalte der Chrysippe und ihres Sohnes ver-

wenden wollte, den Armen, Chrysippe kehrt ins Haus ihres Gatten zurück, während Johannes und Prochoros bei Myron bleiben (cap. 21). In derselben Stadt wohnt ein reicher Mann, der „Tribun" Basilios, dessen Gattin Charis unfruchtbar war. Dieser erkundigt sich bei Rhodon, dem Neffen des Myron, nach Johannes, und sucht den Apostel auf. Derselbe verkündigt ihm, noch bevor er seine Bitte vorgetragen, dass Gott sie erfüllen werde, und fordert ihn auf, an Gott zu glauben, so werde er seine Herrlichkeit erkennen. Freudig meldet Basilios seiner Gattin, was er gehört hat, worauf beide Tags darnach zum Apostel kommen und von ihm die Taufe empfangen. Johannes segnet darauf das Haus des Basilios und durch die Kraft seines Gebetes geneset Charis eines Knaben, den die Aeltern nach dem Namen des Apostels nennen. Ihre Dankbarkeit erweisen darauf die Eheleute nach des Apostels Rath durch reichliche Almosen (cap. 22). Als die beiden Jahre vorüber sind, auf welche dem Laurentius die Verwaltung seiner Präfectur übertragen war, kam er ins Haus seines Schwiegervaters und liess von Johannes sich unterrichten und taufen (cap. 23). In derselben Stadt lebte ein Politarch Chrysos [1]) mit seinem Weibe Selene, deren einziger Sohn von einem unreinen Geiste besessen war. Als dieser von Johannes hörte, rief er dessen Hilfe an. Der Apostel aber erwiderte ihm, seine Sünden trügen die Schuld an dem Unglücke seines Sohnes; er möge fortan bei seinem Rechtsprechen nicht die Person ansehn, und an den Gekreuzigten glauben. Chrysos betheuert seinen Glauben, darauf treibt der Apostel den Dämon aus seinem Sohne aus, indem er ihn bei der Hand erfasst und dreimal bekreuzigt. Der Vater fällt dem Apostel zu Füssen, wird im Glauben unterrichtet, geht heim, kommt aber mit Weib und Sohn wieder zurück und bringt dem Apostel vieles Geld, damit er ihnen das Sigel Christi ertheile. Der aber weist das Geld zurück, weil die Taufe nicht durch Geld, sondern nur durch rechtschaffenen Glauben gewonnen werden könne, weist ihn an, das Geld den Armen zu vertheilen und ertheilt darauf allen dreien die Taufe (cap. 24). Nach einem dreijährigen Aufenthalte im Hause des Myron kamen Johannes und Prochoros zu einem Apollotempel, in welchem grade eine grosse Volksmenge versammelt war. Johannes redet zum Volke und ein Theil glaubt ihm, die Priester aber erklären es für eine schwere Sünde gegen die Götter, diesem Uebelthäter und Magier Gehör zu geben. Da beweist Johannes die Nichtigkeit der Götter dadurch, dass auf sein Wort der Apollotempel zusammenstürzt, ohne dass jedoch

1) latein. *Cresus.*

irgend Jemand beschädigt wird. Die Priester stürmen auf Johannes ein, überhäufen ihn mit Schlägen, setzen ihn gefangen und überliefern ihn darauf dem neuen Präses, Aquila (Akylas) aus Sinope, einem Verehrer des Apollo, zur Bestrafung. Aber Myron und Apollonides bitten den Johannes vom Präses los und nachdem sie sich für ihn verbürgt haben, befreien sie ihn von seinen Fesseln und nehmen ihn mit in ihr Haus. Hier reden sie ihm zu, das Haus nicht wieder zu verlassen, damit er vor den Nachstellungen der bösen und gewaltthätigen Leute sicher sei. Johannes aber erwidert, dies sei unvereinbar mit dem Auftrage, den ihm sein Herr gegeben und macht sich alsbald mit Prochoros wieder auf den Weg (cap. 25). Sie kommen an einen Ort Namens Τύχη [1]), an welchem ein Lahmer lag, der mit den vorübergehenden Fremdlingen sein einfaches Mahl zu theilen pflegte. Er fordert auch den Johannes auf, mit ihm zu speisen, und erzählt, er sei ein Fremdling, der für seiner Aeltern und seine eignen Sünden leiden müsse, daher es ihm eine Freude bereite, Fremdlingen wohlzuthun. Mitleidig verspricht ihm der Apostel, am folgenden Tage seinen Wunsch zu erfüllen. Als er mit seinem Begleiter weiterzieht, begegnet ihnen ein Weib vom Lande, eine Wittwe, welche nach dem Apollotempel fragt, um von dem Gotte Hilfe für ihren seit 33 Tagen von einem Dämon besessenen Sohn zu erlangen. Johannes heisst sie, getrost nach Hause zu gehn, ihr Sohn werde im Namen Christi geheilt werden. Die Frau, welche ihn für einen Priester des Apollo hält, glaubt seinem Wort, kehrt heim und findet ihren Sohn gesund. Dann kehrt der Apostel zu dem Lahmen zurück, um mit ihm zu speisen. Von diesem aufgefordert, ihn bei Tische zu bedienen, richtet er dieselbe Forderung an den Lahmen, ergreift ihn bei der Hand und heilt ihn, worauf dieser aufsteht und bei Tische bedient. Ins Haus des Myron zurückgekehrt, tauft er zunächst dessen Neffen Rhodon, und Tags darauf den gesund gewordenen Lahmen, der ihm nachgeeilt ist und das ihm widerfahrene Wunder erzählt hat (cap. 26). Am folgenden Tage kommen Johannes und Prochoros an einen Platz Proklon am Meere, wo sich eine Gerberwerkstatt befindet. Einer der Arbeiter, ein Jude namens Carus, redet den Apostel aus den Schriften des Moses an. Dieser eröffnet ihm das geistige Schriftverständnis und deutet ihm die Weissagungen der Propheten auf Christus; als aber der Jude mit Lästerreden antwortet, wird er plötzlich mit Stummheit geschlagen. Die Anwesenden gerathen darüber in Staunen, werden aber vom Apostel belehrt, dies sei die gött-

1) Nach andrer Lesart Τύχιον oder τειχίον.

liche Strafe für den feindseligen Widerspruch gegen Gottes Wort. Auf Antrieb des Philosophen Marcotes[1]) fällt Carus dem Apostel zu Füssen und bittet um Befreiung von seiner Plage. Da wird sein Mund wieder geöffnet. Johannes und Prochoros kehren ins Haus des Rhodon zurück. Tags darauf kommt Carus, erfleht reumüthig Vergebung seiner Sünden und erhält die Taufe (cap. 27). Vierzig Stadien entfernt von der Stadt wohnt der Magier Kynops, wie einige behaupteten schon seit fünfzig Jahren[2]), an einem einsamen Orte in einer Höhle, die eine Wohnstätte unsauberer Geister war. Die Bewohner der Insel ehrten den Magier um seiner Zauberkünste willen als einen Gott. Zu ihm flohen die Apollopriester, als sie sahen, dass Johannes trotz der Zerstörung des Apollotempels auf freiem Fusse blieb, und erbaten den Beistand des Magiers wider den fremden Uebelthäter. Kynops erwidert ihnen, er verlasse niemals seinen Wohnsitz und werde es auch um dieses Menschen willen nicht thun. Doch verheisst er ihnen auf ihr fortgesetztes Bitten, am nächsten Tage einen seiner Dämonen zu schicken, der die Seele des Apostels holen solle. Am Morgen trägt Kynops Einem der obersten seiner Dämonen auf, in das Haus des Myron zu gehn, die Seele des Johannes zu rauben und hierher zu bringen, damit er mit ihr nach Gutdünken verfahre. Als der Dämon in das Haus des Myron kommt, gebietet ihm Johannes im Namen Christi, nicht von der Stelle zu weichen, bis er den Zweck seiner Sendung offenbart habe. Der Dämon bekennt Alles wahrheitsgemäss. Die Frage des Apostels, ob er schon früher einmal eine Seele geraubt und dem Kynops gebracht habe, verneint er; doch sei er schon zum Tödten verwendet worden. Auf weiteres Befragen gesteht er, dass er dem Magier diene, weil in diesem alle Kraft des Satans[3]) wohne, und weil er einen Bund mit allen Fürsten der Dämonen zu wechselseitiger Dienstleistung geschlossen habe. Darauf gebietet ihm der Apostel, niemals wieder auszuziehn, um einem Menschen zu schaden, auch nicht zu Kynops zurückzukehren, sondern sofort die Insel zu verlassen. Da der Dämon nicht zu Kynops zurückkehrt, sendet er einen zweiten Dämon aus, der auf des Apostels Befehl ebenfalls den Zweck seiner Sendung

---

1) Die Handschriften schwanken: Μαρεώτης, Μαρεότης, 'Αρεώτης, 'Αρεότης u. s. w.

2) Die Zahlenangabe schwankt zwischen 50, 40, 16. Die Handschriften der Gruppe B sagen nur: „seit langen Jahren".

3) πᾶσα ἡ δύναμις (oder ἡ δύναμις ἡ μεγάλη) τοῦ σατανᾶ (σαταναήλ, σαμαήλ, μισαήλ).

bekennt und von der Insel entweichen muss. Darauf entsendet Kynops zwei oberste Dämonen auf einmal; der eine muss zu Johannes hereingehn, der andre draussen vor der Thür auf das was drinnen vorgeht, aufmerken. Jener wird, als er dem Apostel Alles gestanden hat, ebenfalls von der Insel verbannt; dieser aber kehrt zu Kynops zurück und meldet ihm das Geschehene. Da ruft Kynops die ganze Dämonenschaar zusammen, und zieht mit ihr zur Stadt. Drei von ihnen nimmt er mit sich hinein, die Uebrigen heisst er draussen warten. Auf die Kunde von seiner Ankunft geräth die ganze Stadt in Bewegung, Alles läuft dem Kynops entgegen und huldigt ihm. Johannes mahnt den Prochoros zur Standhaftigkeit im Angesichte der bevorstehenden Drangsal. Alle Gläubigen sammeln sich im Hause des Myron, bleiben auf Befehl des Apostels zehn Tage lang drinnen, um nicht von der tumultuirenden Menge ergriffen zu werden, und werden vom Apostel ermuthigt. Draussen aber sammelt sich die ganze Stadt um Kynops und lauscht bewundernd seinen Reden. Nach Ablauf der zehn Tage geht Johannes mit Prochoros heraus und setzt sich an einem Orte Namens Botrys nieder. Ein Volkshaufe versammelt sich um ihn, und hört seine Predigt. Da kommt Kynops, schilt das Volk wegen seiner Verblendung und erklärt sich bereit, dem Johannes zu glauben, im Falle er gerecht, und seine Worte und Werke gut seien; im entgegengesetzten Falle aber möge man nicht dem Johannes, sondern ihm glauben. Darauf fasst er einen Jüngling bei der Hand, fragt ihn ob sein Vater noch lebe und als dieser erwidert, derselbe sei Seemann gewesen und bei einem Schiffbruche ums Leben gekommen, fordert er den Johannes auf, den Todten lebendig zurückzubringen. Dieser erwidert, er sei nicht dazu gekommen, Todte zu beleben, sondern die Menschen zu belehren und von dem Truge des Teufels zu befreien. Da macht Kynops sich anheischig, den Beweis zu führen, dass Johannes ein Magier sei, befiehlt den Apostel festzuhalten, bis er selbst den Vater des Jünglings wieder zurückgebracht habe und führt das Volk an den Strand. Er breitet die Hände aus, schlägt sie zusammen und verschwindet mit lautem Getöse im Meere. Das ganze Volk ruft: „Gross bist du Kynops, kein Andrer ist ausser dir“. Alsbald steigt er wieder empor, indem er einen Dämon mit sich führt, welcher dem Vater des Jünglings gleicht. Der Jüngling erkennt denselben auf Befragen als seinen Vater an, das Volk will den Johannes umbringen, wird aber von Kynops noch zurückgehalten, da es vorher noch grössere Wunder schauen solle. Der Zauberer fragt einen Andern, ob er einen Sohn habe. Dieser erwidert, er habe einen gehabt, derselbe sei aber aus Neid ermordet worden. Mit lauter Stimme ruft

Kynops den Ermordeten und den Mörder mit Namen; zwei Dämonen erscheinen, von denen der Eine die Gestalt des Erschlagenen trägt und der Vater erkennt in ihm seinen Sohn und in dem Andern den Mörder. Kynops fragt nun den Johannes, ob er sich über diese Zeichen nicht verwundere. Der Apostel verneint dies. Da prahlt der Magier, noch grössere Zeichen zu thun und von ihm nicht abzulassen, bis er ihn durch Zeichen und Wunder besiegt habe. Als Johannes erwidert, dass alle diese Wunder alsbald mit Kynops selbst verschwinden würden, stürzt das Volk wüthend über ihn her, wirft ihn zur Erde und zerfleischt ihn dergestalt, dass er als todt liegt bleibt. Kynops gebietet, ihn unbeerdigt als Frass der Vögel und Raubthiere liegen zu lassen; man werde ja sehen, ob der Christus den er gepredigt, ihn wieder erwecken werde. Jubelnd geht die Menge nach Hause, Johannes aber bleibt daselbst lautlos liegen bis zur zweiten Nachtstunde. Da kommt Prochoros, der aus der Nähe alles beobachtet hat, traurig herbei, um nach seinem Meister zu sehn. Dieser ruft ihn an und gebietet ihm, eilig in das Haus des Myron zu gehn, den dort versammelten Brüdern zu verkündigen, er lebe und dann sofort zu ihm zurückzukehren. Im Hause des Myron herrscht allgemeine Trauer. Als Prochoros anklopft, wagt Keiner zu öffnen, aus Furcht vor des Kynops Hinterlist. Als jener aber fortfährt zu rufen und zu klopfen, erkennt ihn ein Diener des Myron an der Stimme. Man öffnet und staunt, denn man glaubte ihn mit Johannes getödtet. Da bringt er ihnen die frohe Kunde vom Leben des Meisters. Alle eilen zu ihm hinaus, finden ihn aufrechtstehend und im Gebet begriffen. Alle wenden sich gen Osten, rufen Amen zu seinem Gebet und umarmen ihn. Johannes warnt sie vor den trügerischen Reden und Künsten des Kynops: alle seine Thaten seien Gaukelkünste und dämonischer Trug; alsbald sollten sie ihn durch die Gnade Christi mit samt seiner Kunst zu Grunde gehn sehn. Auf Befehl des Apostels kehren darauf die Gläubigen in das Haus des Myron zurück. Bei Tagesanbruch wird dem Kynops gemeldet, Johannes lebe und lehre an einem Orte Namens Steinwurf (Λίθου βολή). Sofort ruft er den Dämon herbei, durch den er die nekromantischen Künste verübt hatte, kommt von einem grossen Haufen geleitet zu Johannes und sagt ihm, er habe ihn am Leben gelassen, um ihn noch mehr zu beschämen. Darauf fordert er die Menge auf, den Johannes zu greifen und ihm ans Meeresufer zu folgen, wo sie abermals viele Wunder schauen sollen: dann werde er den Johannes dem ewigen Strafgericht übergeben (cap. 28). Man kommt zu der Stelle, wo Kynops seine früheren Gaukelkünste geübt hatte. Ein Haufe Männer und Weiber ist dort mit Räuchern

und Beten beschäftigt. Als sie seiner ansichtig werden, fallen sie ihm anbetend zu Füssen. In seiner Begleitung befanden sich die drei Dämonen, welche die Rolle der wiedererweckten Todten spielten. Kynops gebietet der Menge, den Johannes festzuhalten und nicht eher vom Platze zu weichen, bis er zurückgekehrt sei; dann schlägt er wieder die Hände zusammen und stürzt sich mit grossem Getöse ins Meer; die Menge ruft: „Gross bist du Kynops und kein Andrer ist ausser dir". Da befiehlt der Apostel den unreinen Geistern, sich nicht von der Stelle zu rühren, streckt die Hände kreuzförmig aus, und betet zu Christus, wie er dereinst dem Mose verliehen habe, durch dieses Zeichen Amalek niederzuwerfen, so möge er jetzt den Kynops in die tiefste Meerestiefe herabstürzen, sodass er niemals wieder zum Vorschein komme. Da erbraust das Meer, an der Stelle wo Kynops sich ins Wasser gestürzt, wallen die Wogen auf, und zur Stunde ward er versenkt und ward nicht wieder gesehen. Die unreinen Geister aber verschwinden vor aller Augen auf des Apostels Geheiss. Die Menge ergrimmt; vor Allem der Jüngling, welcher seinen Vater und der Vater, welcher seinen Sohn wiedererlangt zu haben meinte, ergreifen den Apostel, schelten ihn einen Zauberer, weil er statt das Verlorne wiederzubringen, das Wiedergewonnene habe verloren gehn lassen, und verlangen, er soll die Verschwundenen wiederbringen, sonst müsse er sterben. Andre aber mahnen, ihm kein Leids zu thun, bis Kynops zurückgekehrt sei. Man willigt ein, weil Kynops es also geheissen, wartet drei Tage und drei Nächte auf ihn und ruft unablässig: „Reinster Kynops hilf uns!" Da sie den Ort nicht verlassen, sinken Viele vor Hunger und vielem Rufen ermattet zu Boden und drei von ihnen sterben (cap. 29). Da erbarmt sich der Apostel ihrer, betet um Erleuchtung des Volkes und mahnt dann die Menge nach Hause zu gehn und Speise zu nehmen, da jener Kynops niemals wiederkehren werde. Darauf betet er abermals, und alsbald stehen die drei Hungers Gestorbenen wieder auf. Da fällt ihm das Volk zu Füssen und bekennt seinen Glauben an des Apostels göttliche Sendung. Johannes entlässt die Menge nach Hause, um Speise zu nehmen und sich zu erholen; er selbst begibt sich mit Prochoros ins Haus des Myron, wo er freudig empfangen wird und ebenfalls Speise zu sich nimmt. Am folgenden Morgen versammelt sich die ganze Stadt vor dem Hause des Myron und bittet ihn, den Johannes heraus zu lassen, damit sie das Wort des Lebens vernehmen möchten. Myron argwöhnt eine neue Hinterlist, aber der Apostel mahnt ihn nichts zu fürchten und geht hinaus. Die Menge begrüsst ihn als Gott. Da zerreisst der Apostel seine Kleider, streut Staub auf sein

Haupt und Alle erschrecken. Er winkt Stillschweigen, steigt auf das Dach des Hauses [1]), warnt das Volk nicht zu lästern, denn er sei kein Gott, legt ihm darauf die Schriften aus und verkündigt ihnen Christum, dessen unwürdiger Diener er sei: in Christi Kraft habe er alle jene Zeichen und Wunder gethan [2]). Darauf kehrt er in das Haus des Myron zurück, wo sich alsbald Viele einfinden und dreissig Personen die Taufe erhalten (cap. 30). Am folgenden Tage begibt sich der Apostel mit Prochoros, Myron und den dreissig Neugetauften in die Rennbahn [3]), wo ein gesetzeskundiger Jude, Namens Philon, sich aufhält. Johannes lässt sich mit demselben in ein Gespräch über die Schriften des Moses und der Propheten ein: der Jude legt sie buchstäblich, der Apostel geistig aus. Da sie nicht übereinkommen, bricht der Apostel am dritten Tage die Unterredung mit den Worten ab: „Philon, Philon, die heilige Schrift bedarf nicht vieler Worte, sondern verlangt nur Gehorsam und ein reines Herz“ [4]). Unweit der Stätte lag ein Fieberkranker. Ein Jüngling, der sich bei dem Kranken befand, ruft den Apostel um Hilfe an, und dieser macht das Kreuzeszeichen und heilt den Kranken, der sich alsbald erhebt und vor ihm niederfällt (cap. 31). Als Philon dieses Zeichen sieht, erfasst er des Johannes Hand und fragt ihn: „Meister, was ist Liebe?“ Der erwidert: „Gott ist die Liebe und wer Liebe hat, der hat Gott“. Philon fordert ihn darauf auf, seine Liebe dadurch zu beweisen, dass er in sein Haus komme und mit ihm speise. Nach des Apostels Eintritt ins Haus hört die aussätzige Frau des Juden die Predigt des Johannes, verlangt die Taufe und ist nachdem sie dieselbe empfangen hat, alsbald geheilt. Da fällt Philon, der bisher noch immer nicht geglaubt hat, dem Apostel zu Füssen, bittet um Verzeihung für seine Hartnäckigkeit und wird auf sein Begehren ebenfalls getauft (cap. 32) [5]). Am folgenden Tage [6]) als wieder viel Volks am Meeresstrande versammelt ist, um den Apostel zu hören, kommen auch die Apollopriester um ihn zu versuchen. Einer von ihnen fordert, der Apostel soll seinen auf beiden Beinen lahmen Sohn heilen, dann wolle er an Christum glauben. Auch als Johannes ihm erwidert, zuerst müsse er glauben, be-

---

1) Nach einer anderen Lesart: „auf eine Anhöhe“.

2) Der Inhalt der Rede weicht in den Handschriften stark ab.

3) Nach andrer Lesart: „auf die Agora“.

4) Nach dem lateinischen Drucke ist es vielmehr Philon, der eine ähnliche Aeusserung thut.

5) Nach den Handschriften der Gruppe B wird die Frau zuerst geheilt und empfängt dann die Taufe zugleich mit ihrem Gatten.

6) Nach B „einige Tage nachher“.

harrt er bei seiner versucherischen Forderung, zuerst möge jener den Lahmen heilen. Da straft der Apostel den Versucher dadurch, dass dieser selbst auf beiden Beinen erlahmt, dem Prochoros aber trägt er auf, den Sohn des Priesters im Namen des Gekreuzigten zu ihm zu rufen. Dieser steht alsbald gesund auf, folgt dem Prochoros zu Johannes und fällt demselben dankend zu Füssen. Wie dies der Vater sieht, fleht auch er um Erbarmen, wird geheilt, bekehrt sich, empfängt die Taufe und führt den Apostel und dessen Begleiter in sein Haus, wo sie den Tag über bleiben (cap. 33). Tags darauf [1]) begibt sich Johannes mit Prochoros nach der Stoa Domitia [2]), wo sich wieder eine grosse Menge um ihn versammelt. Daselbst befand sich ein Wassersüchtiger, der schon sechszehn Jahre [3]) krank war und vor Mattigkeit nicht sprechen konnte. Dieser fordert durch Zeichen Tinte und Papier und schreibt dem Apostel: „Apostel Christi, Johannes, ich Unglückseliger beschwöre dich, dass du dich meiner in meiner Schwachheit erbarmest". Johannes liest den Brief, erbarmt sich seiner und schreibt ihm wieder: „Dem wassersüchtigen Manne sendet Johannes der Apostel des Sohnes Gottes Gruss. Im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes sei befreit von deiner Krankheit, sei gesund" [4]). Alsbald da der Mann den Brief gelesen hat, ist er gesund. Das Volk verwundert sich über das Zeichen und ist um so eifriger, des Apostels Predigt zu hören. Der Geheilte aber fällt ihm zu Füssen und lässt sich taufen (cap. 34). Beim Weggehn von diesem Orte kommt ein Bote des Präses zu Johannes mit der Bitte, der Frau des Statthalters, welche in Geburtswehen liege und nicht gebären könne, Beistand zu leisten. Der Apostel kommt ins Haus des Präses, und bei seinem Eintritt gebiert die Frau alsbald. Johannes fragt ihn, wozu er ihn gerufen habe, und erhält die Antwort: um mein Haus zu segnen. Er verheisst ihm den göttlichen Segen, wenn er gläubig werde, worauf der Präses seinen Glauben bekennt und die Taufe empfängt. Zugleich wünscht auch seine Frau getauft zu werden. Der Apostel will dies aber nicht eher thun, als bis die 40 Tage ihrer Reinigung verstrichen seien. Der Präses bietet Geld, um die Taufe seiner Frau und den Segen für sein Haus zu erlangen, Johannes aber weist ihn an, das Geld den Armen zu geben. Nach dreitägigem Aufenthalte im Hause des Präses kehrt dann der Apostel mit Prochoros zu seinem

1) Nach B „Eines Tages".
2) Der lateinische Druck hat: Die Säulenhalle „Domitians".
3) Nach andrer Lesart „sechs" oder auch siebzehn Jahre.
4) Der Text des Briefes variirt theilweise in den Handschriften.

Gastfreunde Myron zurück (cap. 35). Drei Jahre lang bleiben sie noch in der Stadt Phora [1]), darnach wenden sie sich nach einer anderen, fünfzig Stadien (Millien) entfernten Stadt, Namens Myrrhinusa. Dieselbe war volkreich, mit vielen Götzenbildern und vielem Götzentrug erfüllt. Rings um die Stadt floss ein Fluss. Als sie eintraten, wurden sie von Keinem erkannt. Es war aber grade der Neumondstag des Monats Loos. Wie sie zu einem Orte Namens Piasterion kommen, begegnen sie den Ersten der Stadt mit zwölf gefesselt auf dem Boden liegenden Knaben [2]). Von einem der Umstehenden erfährt Johannes, man fessele an jedem Neumonde zwölf Knaben, um sie für den Gott Lykos zum Opfer zu bringen. Auf die Frage des Apostels, wer jener Lykos sei, erfährt er, um die vierte Stunde würden die Opferpriester begleitet von einem grossen Volkshaufen erscheinen, um die Knaben zu opfern; wenn er folgen wolle, werde er den Lykos und das ihm gebrachte Opfer sehen. Als Johannes erfährt, dass es auch ihm als Fremdlinge gestattet sei, den Lykos zu sehn, bittet er den Mann, ihm jenen zu zeigen und verspricht ihm als Lohn eine Perle von unschätzbarem Werthe. Dieser führt ihn zur Stelle und bittet sich nun den bedungenen Lohn aus. Johannes vertröstet ihn, er werde die Perle schon empfangen, wenn er ihm den Lykos gezeigt habe. Da taucht der Dämon Namens Lykos aus dem Flusse auf. Johannes gebietet ihm, Rede zu stehn und fragt ihn, wie lange er an jenem Orte sich aufhalte. Einhundert und sechzig Jahre [3]), erwidert der Dämon. Da befiehlt ihm der Apostel die Insel zu verlassen und in wüste, unbewohnte Gegenden zu fliehn, und alsbald verschwindet der unsaubere Geist. Da fällt der Führer dem Apostel zu Füssen und fragt ihn wer er sei, dem sogar Götter mit Zittern gehorchen müssen. Johannes gibt sich als Apostel Christi zu erkennen, bezeichnet den Lykos als einen bösen, die Seelen der Menschen verführenden Dämon und erklärt es für den Zweck seiner Sendung, die Dämonen auszutreiben und die Menschen den Weg des Lebens zu führen. Da bittet der Mann, ihn ebenfalls zu einem Knechte Christi zu machen; er empfängt den Unterricht und die Taufe im Flusse; beim Emportauchen aber spricht der Apostel zu ihm: jetzt hast du die kostbare Perle empfangen. Als er dies gesagt hat, kommen die Priester mit den gefesselten Knaben herbei und erwarten mit gezückten Schwertern

---

1) Der lateinische Druck hat '*in Foro civitatis*'.

2) Nach dem Texte B ist es nur ein Knabe. Die Handschriften weichen hier überhaupt stark von einander ab.

3) Nach andren Lesarten: 60, 70, 170 Jahre.

ihren Gott Lykos, um ihm nach dem Herkommen die Knaben zu opfern. Als sie lange vergeblich gewartet haben, tritt Johannes vor und verkündigt ihnen, der vermeintliche Gott Lykos sei ein böser Dämon, den er im Namen Christi aus dieser Gegend vertrieben habe; sie sollten also nicht länger warten, sondern die Knaben von ihren Fesseln befrein. Die Priester stehen verwirrt da, und wagen aus Furcht, Lykos möge wieder kommen und sie ins Meer schwemmen, nichts zu erwidern. Abermals gebietet ihnen Johannes, die Knaben zu befrein und nicht länger zu warten. Da sie immer noch keine Antwort geben, bindet er selbst die Knaben los und befiehlt ihnen nach Hause zu ihren Aeltern zu gehn; denn keiner ihrer Angehörigen hatte ihnen folgen dürfen. Dann tritt er zu den Priestern und entreisst ihren Händen die Schwerter. Alle entsetzten sich, doch Keiner wagte ihm ein böses Wort zu sagen. Alle kehrten in die Stadt zurück, Johannes aber begab sich nach einem Orte wo sich eine kleine Säulenhalle Namens Thyra befand [1]). Alsbald umgibt ihn eine grosse Menge, der er Christum predigte. Viele glaubten und waren dankbar für die Rettung der Knaben. Die Priester aber zürnten dem Johannes sehr (cap. 36). Einer der Priester aber hatte einen Sohn Namens Mokas. Dieser badete in dem mitten in der Stadt gelegenen Bade und wurde daselbst von einem bösen Dämon erwürgt. Es war dies aber derselbe Dämon, welcher den Sohn des Dioskorides erwürgt und welchen der Apostel aus Ephesos ausgetrieben hatte. Als der Priester die Schreckenskunde erfährt, eilt er zum Bade, findet seinen Sohn todt, und wendet sich nun an Johannes mit der Erklärung, jetzt sei die Zeit des Glaubens für ihn gekommen; er wisse, dass der Apostel wenn er wolle seinem Sohne das Leben wiedergeben könne. Johannes lässt sich von dem Priester zu dem Todten führen und erweckt denselben im Namen Christi. Auf Befragen erzählt der Jüngling, was ihm widerfahren. Als er eben badete, sei ein schwarzer Mann (ἀνὴρ αἰθίοψ) aus der Badewanne aufgetaucht und habe ihn erstickt. Da erkannte Johannes, dass es ein Dämon war. Derselbe bittet ihn mit lauter Stimme, ihn nicht auszutreiben. Darauf fragt er ihn, wie lange er an diesem Orte sich aufhalte. Der Dämon antwortet: sechs Jahre, und gibt sich selbst als denjenigen zu erkennen, der den Domnos erstickt habe und aus dem Bade des Dioskorides ausgetrieben worden sei. Johannes gebietet ihm, aus diesem Ort und von dieser Insel auszufahren und hinfort niemals mehr inmitten von Menschen zu wohnen, sondern sich nach einem wüsten Ort zu begeben. Alsbald entweicht der Dämon.

1) Nach andrer Lesart heisst der Ort selbst Στοὰ μικρά.

Der Priester fällt dem Apostel zu Füssen und erklärt sich samt seinem Sohne bereit, alles zu thun, was Johannes befiehlt; Vater und Sohn sowie alle Hausgenossen empfangen die Taufe und der Apostel bleibt mit Prochoros noch drei Tage bei ihnen (cap. 37). Am vierten Tage kommen sie nach einem Ort Namens Phlogion [1]), wo sich wieder eine grosse Menge versammelt. Da kommt eine Witwe, deren Sohn, nachdem sie ihn mühsam grossgezogen, von einem bösen Geiste besessen worden ist. Vergeblich hat sie all ihre Habe an Magier, ohne Hilfe zu finden, verschwendet; jetzt fleht sie den Johannes um Beistand an. Dieser befiehlt den Dämonischen herzuführen. Alsbald geht die Mutter mit sechs Jünglingen hin, um ihn zu holen. Wie diese ihn ergreifen, und ihn auffordern, mit ihnen zu dem Apostel Christi zu gehn, damit derselbe den bösen Geist austreibe, entflieht dieser freiwillig, und die Mutter führt ihren Sohn gesund und verständig dem Apostel zu. Beide bekehren sich und empfangen die Taufe; Johannes und Prochoros bleiben drei Tage in ihrem Hause (cap. 38). Als sie am vierten Tage weitergehn, folgte ihnen wieder ein grosser Volkshaufe, den der Apostel belehrte [2]). Johannes wusste aber, dass an demselben Tage ein grosses Fest zu Ehren des Dionysos gefeiert wurde; er begab sich daher in die Nähe des Tempels und ermahnte das Volk zur Busse und zum Glauben, vor Allem aber zur Abkehr von seiner schmutzigen Lebensweise. Nachdem er viele heilsame Worte geredet hat, treten die Dionysos-Priester herzu und fordern ihn auf, sich hinweg zu begeben und das Fest nicht zu stören. Johannes aber kümmert sich nicht darum, sondern fährt ruhig fort, das Volk von seinen satanischen Bräuchen abzumahnen. Es wurde aber in dem Tempel eine greuliche Feier begangen; nachdem man die Opfer dargebracht und reichlichen Wein genossen hatte, wurden die Thüren geschlossen und Männer und Weiber fielen von rasender Gier ergriffen über einander her. Als aber die zwölf Priester der Schande sahen, dass Johannes noch immer nicht von der Stelle wich, beredeten sie das Volk sich zu zerstreuen, ergriffen darauf den Apostel, mishandelten ihn mit Schlägen, banden ihn, schleppten ihn hinaus und liessen ihn halbtodt liegen. Darauf kehrten sie wieder in den Tempel zurück, um ihr schändliches Fest zu vollenden, und die Götzenspeise zu ge-

1) Die Handschriften schwanken wieder: Phlogion, Phlogon, Phlegion, Phloga, Phlagon u. s. w.

2) Die folgende Erzählung nach dem Texte bei Amphilochius, mit welchem der lateinische Druck übereinstimmt. Der von Zahn aufgenommene Text ist kürzer.

niessen. Da betet der auf dem Boden liegende Apostel, dass Gott den Tempel der Ausschweifung umstürzen möge, und während er noch betet, wird derselbe bis auf den Grund zerstört, und die 12 Priester, welche allein darin zurückgeblieben waren, kamen um. Das Volk aber befreite den Apostel von seinen Fesseln und lauschte seinen Reden (cap. 39). Es befand sich aber in jener Stadt ein Mann Namens Noëtianos [1]), mit seinem Weibe Phora [2]) und seine beiden Söhne Rox [3]) und Polykarpos. Derselbe war in magischen Künsten wohlerfahren und besass viele von Dämonen verfasste Zauberbücher. Als dieser den Einsturz des Tempels und den Tod der 12 Priester erfuhr, fasste er gegen den Apostel einen teuflischen Hass. Mit schmeichlerischen Reden wendet er sich an ihn, und bittet ihn, die 12 Priester wieder zu erwecken. Johannes entgegnet, wären jene würdig zu erstehen, so würden sie nicht beim Einsturze des Tempels getödtet worden sein. Noëtianos gibt darauf vor, er habe dieses Verlangen nur zur Ehre des Johannes gestellt: werde dieser die Todten erwecken, so wolle auch er an Christum glauben, wo nicht, wolle er sie selbst wieder lebendig machen, und den Apostel solle dann schwere Strafe treffen. Johannes warnt ihn vor trügerischen Künsten, Noëtianos aber begibt sich zu den Ruinen des Tempels, beschwört zwölf Dämonen, welche die Gestalt der umgekommenen Priester haben, und fordert sie auf, ihm zu folgen und den Apostel zu tödten. Diese antworten, sie könnten sich demselben nicht nahen, erbieten sich aber an dieser Stelle stehen zu bleiben; Noëtianos möge das Volk herbeirufen, wenn es sie sähe, werde es glauben, dass die Priester erweckt seien und den Johannes steinigen. Dieser erkennt alles im Geiste und trägt dem Prochoros auf, auf einem andern Wege sich zu der Ruine zu begeben und im Namen des Apostels Christi den Dämonen zu gebieten, dass sie verschwinden. Während er noch heimlich zu ihm redet, kommt Noëtianos an [4]) und ruft dem Volke zu, nicht länger auf diesen Betrüger und seine abgeschmackten Reden zu hören; was jener zu thun verweigerte, habe er selbst vollbracht: er habe die zwölf Priester wiederbelebt und werde auch den Tempel wieder herstellen. Darauf fordert er das Volk auf ihm zu folgen, jedoch unter der Bedingung, dass

---

1) Einige Handschriften haben Νουτιανός, der lateinische Druck *Nucianus*.
2) Der lateinische Druck *Flora*.
3) Der Kopte hat *Lox*.
4) Der von Zahn aufgenommene Text, mit welchem der lateinische Druck und der koptische Text übereinstimmen, weicht hier ab, und weiss nichts von der Sendung des Prochoros.

Johannes zurückbliebe. Das Volk folgt ihm und wird von ihm auf dem Wege angewiesen, wie es den Apostel verderben soll. Als sie aber zu der Stelle kommen, wo die angeblichen Priester zu finden sein sollten, ist Niemand vorhanden. Denn Prochoros hatte den Auftrag des Apostels ausgeführt und hatte die Dämonen bedräut, worauf sie alsbald verschwunden waren [1]). Vergeblich erschöpft sich Noëtianos in Beschwörungen; von der vierten bis zur zehnten Stunde des Tages wartet das Volk vergeblich, dass die Priester erscheinen sollen. Da kehrt sich der Zorn der Menge gegen den Magier, der sie bethört und von Johannes abwendig gemacht habe. Einige bedrohen ihn mit demselben Tode, welchen er dem Apostel zugedacht, Andre aber halten sie ab und mahnen, nichts ohne die Zustimmung des Johannes zu thun [2]). Man führt den Magier zum Apostel, und fragt denselben, ob man jenen tödten solle. Dieser aber mahnt, die Finsternis der Finsternis zu überlassen und verbietet, den Noëtianos zu tödten. Die Mehrzahl begehrt die Taufe, da es aber schon Abend ist, entlässt Johannes sie nach Hause. Am folgenden Tage versammeln sie sich abermals bei ihm, er unterrichtet sie in den Mysterien des christlichen Glaubens, und führt sie dann zum Flusse zur Taufe. Noëtianos verwandelt durch seine Zauberkunst das Wasser in Blut, worüber Alle erschrecken. Auf das Gebet des Apostels erhält das Wasser seine ursprünglichen Eigenschaften zurück [3]), Noëtianos wird mit Blindheit geschlagen und nun erhalten 200 Personen die Taufe. Da bereut Noëtianos seine Frevelthaten, bekennt sich gläubig und bittet um die Wiedergabe seines Augenlichts. Der Apostel erbarmt sich seiner, tauft ihn und sofort wird er wieder sehend, und führt fröhlich den Apostel und dessen Gefährten in sein Haus (cap. 40). Als Johannes eintritt, stürzen die daselbst aufgestellten Götzenbilder zusammen und werden zu Staub, durch welches Wunder Noëtianos noch mehr im Glauben gestärkt wird. Auch sein Weib, seine Söhne und all seine Angehörigen werden gläubig und lassen sich taufen. Zehn Tage bleiben die Gäste im Hause, dann wandern sie

---

1) Nach dem Texte bei Zahn, dem lateinischen Drucke und dem koptischen Texte nimmt vielmehr Johannes den Prochoros mit sich und gelangt auf einem anderen Wege zuerst zu den Ruinen. Bei seinem Anblicke verschwinden die Dämonen, die beiden aber verbergen sich in einer Höhle unweit des Tempels.

2) Nach dem Texte bei Zahn und dem lateinischen Drucke kehren Johannes und Prochoros an ihren früheren Ort zurück.

3) Dieser Zug fehlt in dem Texte bei Amphilochius, wo es nur im Allgemeinen heisst, dass Noëtianos von seinen bösen Künsten nicht abgelassen habe.

von Myrinusa dreizehn Meilen weit nach der Stadt Karos. Hier begegnet ihnen ein frommer Jude Namens Faustus, der sie gastfrei aufnimmt, gläubig wird und die Taufe erhält (cap. 41). Damals war an die Stelle des bisherigen Statthalters der Insel ein neuer Proconsul Namens Macrinus getreten, ein grausamer Mann und arger Christenfeind. Derselbe hatte seinen Sitz in Phora. Auf seiner Visitationsreise durch die Insel kam er auch nach Karos. In jener Stadt lebte eine reiche Witwe Prokliana [1]) mit ihrem 24jährigen Sohne Sosipater, einem ebenso schönen als keuschen Jünglinge. Die Mutter, von verbrecherischer Lust entbrannt, machte ihm das Anerbieten, er solle mit ihr wie Mann und Frau zusammenleben, und es solle kein andrer Mann und kein andres Weib ihr Haus betreten. Sosipater aber schämte sich ihr zu willfahren. Johannes predigte damals grade an einem öffentlichen Platze vor vielem Volk. Da kam auch Sosipater und hörte eifrig seiner Predigt zu. Der Apostel, welcher im Geiste die Anschläge des Teufels wider den Jüngling erkannte, rief ihn zu seiner Verwunderung mit Nennung seines Namens zu sich und erzählte ihm in Form eines Gleichnisses seine eigne Geschichte. Eine Mutter Namens Ἀπάτη habe ihren Sohn Namens Μὴ Ἀπατώμενος zu verführen versucht, und als derselbe beharrlich Widerstand leistete, denselben fälschlich beim Richter verklagt, dass er versucht habe, sie zu verführen. Der Richter habe den unschuldig Angeklagten zum Tode verurtheilt, aber Gott, der höchste Richter, habe ihn befreit und die Schuldigen bestraft. Sosipater nahm die Rede auf wie die durstige Erde den Regen, der Apostel aber mahnte ihn, seine Mutter als Mutter und nicht als Verführerin zu behandeln, so werde ihn der höchste Richter befrein. Sosipater fällt dem Apostel zu Füssen und ladet ihn samt dem Prochoros in sein Haus. Als sie zusammen eintreten, macht die Mutter ihrem Sohne Vorwürfe, dass er gegen ihr ausdrückliches Verlangen Fremde eingelassen habe, ihr Haus zu bezaubern, weigert sich zuerst, ihnen Speise und Trank zu bieten und droht sie aus dem Hause zu werfen, damit die Fremdlinge nicht das Herz ihres Sohnes mit Hass gegen sie erfüllten. Erst als der Sohn betheuert, dass nichts auf der Welt dies vermöge, gestattet sie dem Sosipater, den Fremdlingen zu erweisen was ihm beliebe, in der Hoffnung, ihn dadurch ihren Wünschen geneigter zu machen. Darauf bedient Sosipater seine Gäste bei Tisch und isst mit ihnen, Prokliana aber setzt sich in die Nähe, um jedes Wort des Gespräches zu belauschen. Johannes erkennt die Arglist des Weibes und redet kein Wort. Nach beendigtem Mahle

---

1) Nach dem lateinischen Drucke *Prodiana*.

aber ladet er den Jüngling ein, ihm zu folgen. Dieser ist gern bereit, um vom Apostel das Wort Gottes zu hören. An der Hausthür ergreift ihn die Mutter, und will ihn zurückhalten; der Sohn erbittet sich nur eine kurze Frist. Prokliana aber hält ihn gewaltsam zurück und will ihn hineinführen, um ihre Begierde zu befriedigen. Der Jüngling sucht mit sanften Worten ihren Sinn zu ändern, als sie aber nicht aufhört, in ihn zu dringen, verlässt er das Haus und will nicht in dasselbe zurückkehren. Drei Tage bleibt er bei Johannes und lauscht dessen Lehren. Am vierten Tage geht Prokliana zornig aus, den Sohn zu suchen, begibt sich nach dem Ort, wo Johannes predigt, findet ihn, erfasst sein Gewand und lässt ihn nicht wieder los (cap. 42). Unterwegs begegnete ihnen der Proconsul [1]). Wie Prokliana seiner ansichtig wurde, rief sie seine Hilfe an, enthüllte ihr Haupt, raufte ihr Haar und erzählte ihm unter vielen Thränen, dass ihr Sohn nicht aufhöre, sie mit unzüchtigen Anträgen zu belästigen. Der Proconsul befiehlt den Sosipater zu ergreifen, Schläuche mit Schlangen und Nattern zu füllen, und ihn mit dem Gethier zusammen hineinzupacken. Da kommt Johannes herbei und stellt den Proconsul wegen der Verurtheilung des Unschuldigen zur Rede. Prokliana aber erfasst den Johannes und klagt ihn als Verführer ihres Sohnes an. Als der Proconsul dies hört, lässt er auch ihn festnehmen, und befiehlt noch mehr Schläuche und giftige Thiere herbeizubringen, um dem Johannes denselben Tod zu bereiten wie dem Sosipater. Da erbebt auf das Gebet des Apostels die Erde, und alle stürzen zu Boden; dem Proconsul verdorrt die zur Verurtheilung des Johannes ausgestreckte rechte Hand, der Prokliana erstarren beide Arme, der eine bleibt unbeweglich nach oben, der andre nach unten gerichtet, ihre Augen werden verdreht [2]) und alle Anwesenden stürzen wie todt zu Boden [3]); nur der Apostel, sein Gefährte Prochoros und Sosipater stehen unversehrt inmitten der giftigen Thiere. Da merkt der Proconsul, dass dies eine göttliche Strafe ist, schlägt in sich und bittet um Gnade. Abermals betet der Apostel, da hört das Erdbeben auf, der Proconsul und Prokliana werden wieder gesund, alle Anderen, die zu Boden gefallen waren, stehen wieder auf (cap. 43). Der Proconsul führt den

---

1) Nach dem bei Amphilochius gedruckten Texte des cod. Mosq. 162 begegnen ihr Soldaten des Proconsuls, welche beide festnehmen und vor den Proconsul führen.

2) Nach der Recension B verdorrt ihre Rechte, ihr ganzer Körper erstarrt wie Stein.

3) Nach dem gedruckten lateinischen Texte werden alle von Schlangenbissen verwundet.

Apostel in sein Haus und empfängt am folgenden Tage mit Frau und Sohn die Taufe. Darauf fordert Johannes den Sosipater auf, ihn in das Haus seiner Mutter zu begleiten. Dieser weigert sich erst, als ihm aber Johannes versichert, dass Prokliana von allen sündlichen Gedanken gereinigt nur noch darauf sinne, wie sie Gott gefallen möge, macht er sich mit dem Apostel auf den Weg. Prokliana eilt ihnen unter Thränen entgegen, fällt dem Apostel zu Füssen, bekennt ihre ganze Schuld und bittet um Vergebung. Johannes beruhigt sie mit sanften Worten, und ertheilt ihr, ihrem Sohne und dem ganzen Hause die Taufe. Prokliana vertheilt all ihre Schätze den Armen, und beherbergt den Apostel viele Tage lang (cap. 44).

Vermöge der göttlichen Gnade waren fast alle Bewohner der Insel gläubig geworden. Es kam aber ein andrer Kaiser zur Regierung [1]), welcher die christliche Predigt nicht hinderte. Derselbe hörte von der Frömmigkeit und den Tugenden des Johannes und stellte ihm eine Urkunde aus, welche seine Befreiung aus der Verbannung verfügte. Als Johannes die Urkunde las und bedachte, dass auf Patmos die ganze Bevölkerung gläubig geworden war, wollte er wieder nach Ephesos zurückkehren. Die Brüder baten ihn, bis an sein Lebensende bei ihnen zu bleiben; der Apostel aber erwidert, dass Christus ihm durch eine Offenbarung die Rückkehr nach Ephesos geboten habe, um dort die Brüder zu stärken. Als die Christen auf Patmos sehen, dass der Entschluss des Apostels unwiderruflich ist, bitten sie ihn, ihnen wenigstens die Wunder des Sohnes Gottes, die er geschaut und die Worte, die er von ihm gehört habe, schriftlich zu hinterlassen, damit sie fest im Glauben blieben und Keiner der Brüder vom Teufel verführt werde. Johannes erwidert, sie hätten ja alle Werke und Worte Christi bereits aus seinem Munde gehört [2]); sie möchten sich daran genügen lassen. Da wiederholen Alle unter Thränen ihre Bitte. Johannes wird erweicht, heisst sie nach Hause gehn und fügt hinzu, wenn es der Wille des Herrn sei, werde auf sein Geheiss auch diese ihre Bitte erfüllt werden (cap. 45). Darauf nimmt Johannes den Prochoros mit sich und geht aus der Stadt heraus nach einem etwa eine Meile entfernten einsamen Ort, welcher Κατάπαυσις [3]) hiess. Es war aber dort ein kleiner Berg. Dort blieben sie drei Tage und Johannes fastete und

1) Nur der lateinische Druck bezeichnet ihn als Nachfolger Domitians.

2) Der lateinische Druck schickt hier die Worte voran: „Die Offenbarung, deren mich der Herr Jesus, welcher Anfang und Ende ist, gewürdigt hat, habe ich euch offenbart".

3) Nach andrer Lesart: Κατάστασις.

betete. Am dritten Tage schickte er den Prochoros in die Stadt, liess ihn Tinte und Papier holen, verbot ihm aber, den Brüdern seinen Aufenthalt zu verrathen. Prochoros that wie ihm geheissen. Darauf gebot ihm der Apostel weiter, sich in die Stadt zu begeben und nach zwei Tagen wiederzukommen. Nach zwei Tagen kehrt er zurück und findet den Apostel dastehn und beten. Derselbe befiehlt ihm, das Papier und die Tinte zu nehmen und sich ihm zur Rechten zu stellen. Dies geschieht. Da blitzt und donnert es, dass der Berg erbebt; Prochoros fällt halbtodt zu Boden. Johannes aber erfasst ihn bei der Hand, richtet ihn auf und heisst ihm, zu seiner Rechten niederzusitzen. Dann betet er abermals und nach vollendetem Gebete befiehlt er ihm, niederzuschreiben was er aus seinem Munde vernehmen würde. Johannes öffnet den Mund, und den Blick gen Himmel gerichtet spricht er „Im Anfang war das Wort" und so fort bis zu Ende. Er redete stehend, Prochoros schrieb sitzend, und so thaten sie zwei Tage und sechs Stunden lang. Als die göttlichen Worte vollendet waren, kehrte Johannes mit Prochoros nach der Stadt zurück und nahm Wohnung bei Sosipater und Prokliniana. Am folgenden Tage trug er dem Sosipater auf, ihm schönes Pergament zur Reinschrift des Evangeliums zu verschaffen. Als dieser das Pergament gebracht hatte, schrieb Prochoros auf des Apostels Geheiss im Hause des Sosipater das Evangelium mit grösster Sorgfalt ab. Johannes aber lehrte und setzte auf der ganzen Insel Bischöfe und Presbyter ein (cap. 46). Nach vollendeter Reinschrift liess der Apostel alle Brüder in der Kirche zusammenkommen und ihnen durch Prochoros das Evangelium verlesen. Alle hörten zu, wurden hoch erfreut und priesen Gott. Johannes gebot ihnen darauf, das Evangelium abschreiben und in allen Kirchen niederlegen zu lassen und verfügte, dass das Exemplar auf Pergament auf Patmos verbleiben, das auf Papier aber nach Ephesos gebracht werden solle (cap. 47) [1]). Johannes fordert darauf den Prochoros auf, vor der Abreise noch mit

---

1) Der lateinische Druck fügt hier hinzu: „Nachdem dies geschehn war, zog Johannes noch sieben Monate in Dörfern und Kastellen predigend umher, und verliess dann die Insel, auf welcher er früher auch die Apokalypse mit seiner Hand geschrieben, so wie Gott es ihm offenbart hatte". Hieran reihen sich zu Anfang von Kap. 48 folgende, hierher nicht gehörige Worte: '*Episcopi Asiani, et populus una cum Gajo et Aristarcho apostoli Joannis discipulis, dederant epistolas ad Romanum senatum, desiderantes Joannis absolutionem ab exilio. Qui ubi sciverunt concilium statuisse, ut quidquid Domitianus statuisset, cassaretur, et Joannem ab exilio liberum facerent, venerunt obviam Joanni, et eum cum honore duxerunt Ephesum*'.

ihm hinaus auf die Dörfer zu gehn. Und sie blieben daselbst noch sechs Monate. In einem Dorfe wohnte ein Zeuspriester Namens Euchares, welcher einen blinden Sohn hatte. Während Johannes lehrte, war der Sohn zugegen und hörte seine Lehre gern. Plötzlich rief er mit lauter Stimme: Meister! Johannes fragte nach seinem Begehr. Der Blinde bekennt bei dem Gotte den der Apostel predigt, dass er gern seine Worte höre und bittet ihn, für ihn zu beten, damit er das Augenlicht wiedererlangen und das Antlitz des Apostels schauen möge. Johannes erfasst ihn bei der Hand und macht ihn im Namen Christi sehend. Als der Vater dies sieht, fällt er dem Apostel zu Füssen und erbittet für sich und seinen Sohn das Sigel Christi. Darauf geht Johannes mit ihnen in ihr Haus, tauft sie und kehrt dann mit Prochoros zur Stadt zurück (cap. 48).

In dem Drucke bei Neander und mehreren Handschriften folgt nun die Erzählung von der Entstehung der Apokalypse des Johannes. Johannes und Prochoros gehen aus der Stadt drei Meilen weit hinaus nach einem einsamen Ort, finden eine Höhle und bleiben daselbst zehn Tage. Es befand sich aber auch Wasser in der Höhle. Wenn der Tag vollendet ist, geht Prochoros in die Stadt und speist mit den Brüdern, Johannes aber bringt die ganzen zehn Tage fastend in der Höhle zu. Am zehnten Tage wollte er in die Stadt gehn, beugte seine Kniee und betete. Da ertönt eine Stimme: Johannes, Johannes! Der Apostel fragt, Herr was ist? Da wird ihm gesagt: Bringe noch andre zehn Tage in der Höhle zu und es werden dir viel grosse Mysterien an diesem Orte offenbart werden. Johannes bringt weitere zehn Tage fastend zu, und geräth dann in Ekstase. Und er sah viele grosse Mächte und Engel Gottes, welche ihm erläuterten, was er sah und hörte. Und er rief den Prochoros und befahl ihm, eilends in die Stadt zu gehn und Tinte und Papier zu bringen. Prochoros that wie ihm geheissen. Darauf spricht Johannes zu ihm: was du von meinem Munde hörst, schreibe auf das Papier. Sie brachten aber zwei Tage zu, Johannes sprechend und Prochoros schreibend. Abermals gingen sie in die Stadt hinein, kehrten im Hause des Sosipater ein, assen und tranken. Am folgenden Tage trug Johannes dem Sosipater auf, schönes Pergament zu bringen zur Reinschrift der Apokalyse. Sosipater bringt das Pergament, und Johannes trägt dem Prochoros auf, die Apokalypse abzuschreiben. Dieser schreibt sie mit grösster Sorgfalt auf das Pergament. Als die Arbeit vollendet ist, gehen sie in die Kirche und Prochoros liest auf des Apostels Befehl die Apokalypse vor allen Brüdern vor. Dann gebietet Johannes das Buch zu nehmen, es abzuschreiben und in

allen Kirchen niederzulegen. Und Johannes gab das Exemplar auf Pergament den Brüdern, das auf Papier geschriebene aber behielten sie zurück. [Bis hierher das Einschiebsel bei Neander u. s. w.].

Am folgenden Tage trat Johannes an einen öffentlichen Platz, alle Brüder aus Juden und Griechen versammelten sich und wurden von ihm belehrt. Darnach sprach er zu Allen: Kindlein, haltet die Ueberlieferungen, die ihr von mir empfangen habt und bewahrt die Gebote Christi, welche ihr durch das heilige Evangelium erhalten habt und ihr werdet Söhne des Lichtes sein. Denn ich habe beschlossen nach der Stadt Ephesos zu gehn, um die dortigen Brüder zu besuchen. Da die Brüder dies hörten, weinten sie bitterlich und sprachen zu ihm: Wir bitten dich, Vater, verlass uns deine Kinder nicht. Johannes aber tröstete sie: Seid gutes Muthes, meine Söhne und Töchter, und freuet euch im Herrn. Ich aber werde zu den Brüdern in Ephesos gehn. Und sie fanden ein Schiff, das nach Asien fuhr, bestiegen es, und legten nach zehn (vierzehn) Tagen am zehnten [1]) Meilensteine vor Ephesos an. Sie gingen ans Land und kamen nach Ephesos. Hier nahmen sie Herberge im Hause des Domnos, des Sohnes des inzwischen verstorbenen Dioskorides. Als die Brüder es hörten, kamen sie dahin und wurden dort vom Apostel belehrt. Und alle glaubten hinfort seinen Thaten und Worten [2]).

Es folgt zunächst eine chronologische Uebersicht über die öffentliche Wirksamkeit des Johannes. „Wir verlebten aber in Ephesos nach der Rückkehr von der Verbannung 26 Jahre; in Patmos brachten wir 15 Jahre zu, vor der Verbannung aber in Ephesos 9 Jahre. Johannes war aber als wir von Jerusalem nach Ephesos kamen, 56 Jahre und 7 Monate alt; ich Prochoros aber sein Jünger war 30 Jahre und 3 Monate alt“.

Den Schluss des Ganzen bildet die μετάστασις des Apostels. Dieselbe ist in sehr verschiedenen Fassungen überliefert, weil in vielen Handschriften die μετάστασις der alten Johannesacten mit dem Prochorosschlusse verquickt oder gradezu an die Stelle derselben getreten ist. Die folgende Darstellung hält sich wesentlich an die in den Drucken bei Neander, Amphilochius und Zahn wiedergegebene Textgestalt.

---

1) Nach andrer Lesart: „am dritten“ oder „am zwölften Meilensteine“.

2) Der lateinische Druck bricht hier mit den Worten ab: '*decimo die pervenimus Ephesum ubi cum magno gaudio occurrerunt nobis Asiani clamantes et dicentes: Benedictus qui venit in nomine domini*'. Ursprünglich ging aber auch die lateinische Uebersetzung ebenso weit wie der griechische Text. Vgl. das oben über cod. Paris. lat. 5357 Bemerkte.

Als seit der Rückkehr von Patmos nach Ephesos sechsundzwanzig Jahre verflossen sind, geht Johannes aus dem Hause des Domnos heraus, nimmt den Prochoros und sechs andre Jünger mit sich, gebietet ihnen Schaufeln in die Hand zu nehmen und ihm nachzufolgen. Sie thun wie ihnen geheissen. An dem bestimmten Orte angelangt, befiehlt ihnen der Apostel sich hier niederzusetzen. Es war aber am frühen Morgen und noch ganz finster. Und er entfernte sich von ihnen etwa einen Steinwurf weit, und betete, dass niemand ausser seinen sieben Jüngern an jenen Ort kommen möge. Nach vollendetem Gebete kehrte er zu ihnen zurück, und hiess sie, seine Leibeslänge kreuzförmig ausgraben. Als dies geschehen, betete er wieder, stieg in die Grube, trug dem Prochoros auf nach Jerusalem zu gehn, weil er dort vollendet werden müsse, lehrte die Seinen, grüsste sie und gebot ihnen: „Schüttet meine Mutter Erde über mich und hüllt mich ein“. Sie grüssten, schütteten Erde auf und bedeckten ihn bis zu den Knieen. Abermals grüsste er und sprach „Bedeckt mich bis zum Halse mit Erde“. Als auch dies geschehn war, gebot er ihnen, ein Leintuch auf sein Angesicht zu legen und ihn zum letzten Male zu grüssen, denn in diesem Leben würden sie ihn nicht wiedersehn. Sie grüssten weinend, schütteten Erde auf und deckten ihn zu. Da ging die Sonne auf und alsbald starb der Apostel (παρέδωκε τὸ πνεῦμα). Die Jünger gingen wieder zur Stadt. Von den Brüdern befragt, wo der Meister sei, erzählten sie ihnen das Geschehene. Diese aber nöthigten sie, ihnen den Ort zu zeigen. Man kam zur Stelle, grub und fand nichts. Sie weinten heftig, beteten, grüssten einander und kehrten unter Lobpreisung Gottes in die Stadt zurück.

Vorstehende Inhaltsübersicht zeigt, dass das Hauptinteresse des Erzählers den Thaten des Apostels auf Patmos gewidmet ist. Ein locales Interesse kann ihn hierzu nicht bewogen haben, denn er hat weder von der Lage noch von der Grösse noch von der sonstigen Beschaffenheit der Insel die leiseste Ahnung[1]). Zur Fahrt von der Küste bei Ephesos bis Patmos braucht das Schiff, welches den Apostel nach dem Orte seiner Verbannung führte, ungerechnet einen siebentägigen Aufenthalt an einem Hafenplatze, unterwegs mindestens 9 Tage; die Rückfahrt nach Ephesos bewerkstelligt Johannes in zehn, nach andrer Lesart in vierzehn Tagen (p. 161, 6 Zahn), während die Strecke bei gutem Winde sich auf einem Segelboote in einer Tagereise zurück-

1) Vgl. über Patmos Guérin 'Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos'. Paris 1856.

legen lässt. Völlig fabelhaft sind schon die Stationen, bei denen man unterwegs anlegt, das Dorf Katoikia, der Ort Epikuros, die Stadt Myron oder Myreon, der Ort Lophos. Aber noch bedenklicher ist, was uns alles von Patmos selbst berichtet wird. Auf dem kleinen etwa 60 Kilometer im Umfange haltenden Felseneiland werden Entfernungen von 40—50 römischen Meilen genannt. Die Insel wird von einem eignen Statthalter, wo nicht gar von einem Proconsul regiert, was freilich bei den zahlreichen Ortschaften, die sich dort finden sollen, nicht Wunder nehmen darf. Da wird eine Hafenstadt Phora genannt, mit einem Apollotempel, einer Rennbahn und einer Säulenhalle, welche στοὰ Δομετία heisst; in ihrer Nähe befindet sich ein τόπος Πρόκλου, in oder nicht weit von ihr ein τόπος Τύχιον, ein τόπος Βότρυς, ein andrer Ort „Steinwurf" (Λίθου βολή). Da gibts im Innern der Insel eine rings von einem Flusse umgebene Stadt Piasterion, in welcher der Flussgott Λύκος, ein nach Menschenblut gieriger Dämon verehrt wird, daselbst befindet sich eine kleine Säulenhalle Thyra; ferner eine dritte Stadt Phlegion oder Phlogion mit einem Dionysostempel, eine Stadt Myrinusa, eine Stadt Karos und ein in den mir bekannten Handschriften ungenanntes, in den Menäen Aphroikia genanntes Dorf, in welchem ein Zeuspriester wohnt, also wol auch ein Zeustempel befindlich war. Ausserdem wird noch ein einsamer Platz „Ruhe" (Κατάπαυσις, nach andrer Lesart Κατάστασις) genannt, eine Meile von Karos, woselbst Johannes auf einer Anhöhe das Evangelium dictirt haben soll. Von allen diesen Ortschaften ist nicht nur nicht das Mindeste bekannt, sondern sie sind fraglos vom Erzähler, der sich Patmos als eine grosse volkreiche Insel denkt, eigens erfunden [1]). Der römische ἡγεμών residirt zu Phloge, von wo aus er gelegentlich die übrigen Städte der Insel bereist. Unser Legendenschreiber weiss nicht weniger als drei aufzuzählen, die während der Verbannung des Apostels die Insel nach einander verwaltet haben: der erste heisst Laurentius, wird aber trotz seines römischen Namens als ein Eingeborner charakterisirt; der zweite ist kein geringerer als

1) Die „Grotte", in welcher der h. Johannes die Apokalypse geschaut haben soll, wird allerdings heute noch, etwa zwei Kilometer weit von dem Hafen Skala gezeigt. Aber ihre Erwähnung ist grade nicht dem ursprünglichen Prochorostexte, sondern einem späteren Interpolator zu Gute zu schreiben. Ob die betreffende Localtradition auf den interpolirten Prochoros zurückgehe, ist sehr zweifelhaft, wenngleich die auf einem Felsen im Meere nahe bei der Insel übertragene Sage von dem Zauberer Kynops allerdings beweist, dass die Christen von Patmos sich auch aus Prochoros angeeignet haben, was ihnen brauchbar schien.

Aquila aus Sinope im Pontos (!), der dritte, welcher gar ἀνθύπατος titulirt wird (p. 135, 8 Zahn) ist ein Grieche mit dem römischen Namen Macrinus. Während also sonst grade die Namen der römischen Statthalter in apokryphen Apostelgeschichten alles Vertrauen verdienen, sind dieselben hier durchweg fingirt.

Ob der angebliche Prochoros in Ephesos besser als auf Patmos bewandert ist, muss wenigstens sehr fraglich erscheinen. Unweit der Stadt soll der Hafenplatz Marmareon gelegen haben, bei welchem Johannes ans Land gespült wird (p. 13, 10 Zahn). Derselbe heisst (p. 13, 5) ein ἀγρός, auf welchem sich ein Gasthaus (καταγώγιον) befindet (14, 11). In der Stadt heisst ein Platz der „Artemisplatz“ (15, 2), ein andrer τύχη πόλεως (36, 2; der Lateiner übersetzt mit „Stadtmauer“, las also τείχει πόλεως). Anderweit bezeugt ist von diesen Oertlichkeiten keine einzige [1]), doch liegt in diesen Specialitäten auch nichts, was an sich Bedenken erregte; es ist nur die sonstige Unglaubwürdigkeit des Erzählers, die uns auch hier nöthigt, ein Fragezeichen zu machen.

Das Personal der Erzählung ist natürlich zum grössten Theile fingirt. Geschichtliche Person ist ausser dem Apostel nur Prochoros, der aus der Apostelgeschichte bekannte Diakon, der hier als Begleiter des Apostels und Erzähler ihrer gemeinsamen Erlebnisse fungirt. Derselbe erscheint auch in dem Verzeichnisse bei Dorotheos (oder Pseudohippolyt) als einer der 70 Jünger, und soll nachmals Bischof von Nikomedien in Bithynien geworden sein. Nach unsrer Erzählung wäre er nach des Apostels Scheiden zu Jerusalem den Märtyrertod gestorben. Ein wunderliches Quidproquo liegt dagegen vor, wenn Aquila aus Sinope im Pontos, der bekannte Bibelübersetzer, hier als römischer ἡγεμών von Patmos erscheint (p. 81, 15 sq. Zahn), oder wenn „der Jude Philo“ nicht blos als Gesetzeskundiger charakterisirt wird, der mit Johannes disputirt, sondern auch als Anhänger der buchstäblichen Schriftauslegung im Gegensatze zu der von Johannes vertretenen geistlichen Deutung des A. T. (p. 110, 9 ff. Zahn). Ein Schriftsteller, der den Philo von Alexandrien zu einem Bürger von Patmos macht, war freilich auch zu dieser Verkehrung des geschichtlichen Sachverhalts fähig. Bemerkung verdient ferner, dass von den Personen, deren Namen uns die Fragmente der gnostischen Acten erhalten haben, auch nicht eine

---

1) Ueber die Topographie von Ephesos vgl. Ernst Curtius, Ephesos. Berlin 1874. Zimmermann. Ephesos im ersten christlichen Jahrhundert. Jenenser Doctordissertation 1874.

einzige bei Prochoros wiederkehrt. Der Polykarp, welcher bei Prochoros (p. 129, 3 Zahn) als Sohn des Noëtianos erscheint, hat mit dem bekannten Bischof von Smyrna nur den Namen gemein; doch muss es überhaupt fraglich erscheinen, ob Polykarp von Smyrna wirklich in den gnostischen Acten erwähnt war. Auch der Gastfreund, bei welchem Johannes in Ephesos Wohnung nahm, heisst in den gnostischen Acten Andronikos (p. 227, 2 Zahn), bei Prochoros dagegen Dioskorides.

Das Verhältnis des Prochoros zu den gnostischen Acten erscheint um so räthselhafter, da seine Bekanntschaft mit dieser alten Schrift ausser Zweifel steht. Eine specielle Erörterung des Stoffes, den er dorther entnommen hat, kann erst weiter unten angestellt werden; hier reicht es aus vorläufig darauf hinzuweisen, dass die Erzählung des Prochoros von der μετάστασις des Apostels auch nach Abrechnung der häufig in den Handschriften eingetretenen Textmischung sich unzweifelhaft als Bearbeitung des betreffenden Stückes der gnostischen περίοδοι documentirt. Obwohl Prochoros die ephesinische Johannestradition in ihrem ganzen Umfange voraussetzt — vgl. dafür namentlich auch die von Overbeck in seiner Recension des Zahnschen Buches (Theol. Literaturzeitung 1881 Nr. 2 Sp. 31 ff.) mit Recht hervorgehobene chronologische Angabe (p. 162, 10 sqq. Zahn) — so ist doch sein Hauptinteresse augenscheinlich den Thaten des Johannes auf Patmos zugewendet. Eben dies ist aber das Räthselhafte, da von einer Localtradition, in deren Interesse der falsche Prochoros geschrieben hätte, wie sich gezeigt hat, kein Rede sein kann. Die Verwendung älteren Materials für die Darstellung patmischer Geschichten ist nur in zwei Fällen nachweisbar; grade hier hat der Verfasser aber Erzählungen, die einem ganz anderen Zusammenhange angehörten, für Johannes und Patmos annectirt. Das interessanteste dieser Beispiele ist die Geschichte von Prokliana und Sosipatros (p. 135, 12 sqq. Zahn). Die wesentliche Identität dieser Erzählung mit der in den lateinischen virtutes Andreae (= Fabricius 461, 12) enthaltenen Geschichte springt sofort in die Augen. Beidemale verklagt eine wollüstige Mutter ihren Sohn, der ihren Verführungskünsten Widerstand leistet, beim Proconsul, indem sie ihn des von ihr selbst begangenen Vergehens bezichtigt. Beidemale wird der Apostel — dort Johannes, hier Andreas — beschuldigt, den Jüngling angestiftet zu haben. Beidemale verurtheilt der Proconsul den Jüngling zur Strafe des Säckens, und befiehlt den Apostel ins Gefängnis zu werfen. Beidemale erbebt auf des Apostels Gebet die Erde, beidemale verdorrt die unzüchtige Mutter und sinkt todt oder wie todt zu Boden. Beidemale wird als der Proconsul Reue zeigt, durch des Apostels

Gebet dem Erdbeben Einhalt gethan und die Mutter wieder gesund gemacht. Sogar der Name des Jünglings bei Prochoros — Sosipatros — erinnert an die virtutes Andreae, wo derselbe Sostratos heisst, was vielleicht gradezu aus Σώπατρος verderbt ist. Die Erzählung der virtutes ist zwar blosses Excerpt, während der Text bei Prochoros weit ausführlicher und vollständiger ist; trotzdem kann kein Zweifel bestehn, dass die Wundergeschichte nicht bei Prochoros, sondern in den περίοδοι Ἀνδρέου, aus denen die Bearbeitung der virtutes durch Gregor von Tours geflossen ist, ihre ursprüngliche Heimath hat. Schon Overbeck hat (a. a. O.) mit vollem Rechte darauf hingewiesen, dass dieser ganze Abschnitt bei Prochoros einer fremden Quelle entnommen ist. Derselbe bietet p. 137, 9 sqq. eine Parabel, p. 138, 7 ein Bild und p. 146, 11. 150, 10 f. paränetische Anreden der Leser „welche aus dem Stile des übrigen Buches vollständig herausfallen". Auch das verdient Erwähnung, dass nur hier bei Prochoros und zwar constant von einem Proconsul (ἀνθύπατος) die Rede ist, während er sonst nur von einem ἡγεμών d. h. einem *praeses* zu sprechen pflegt. Auch inhaltlich behandelt die Erzählung ein den gnostischen Apostelgeschichten beliebtes Thema, während Prochoros sonst nichts Aehnliches bietet. Die Erzählung bei Prochoros ist also aus den gnostischen περίοδοι Ἀνδρέου geschöpft. Dieselbe Quellenschrift benutzt er aber noch einmal (p. 115, 11 sqq. Zahn) in der Geschichte von der in Geburtswehen liegenden Frau, die als der Apostel das Haus betritt, glücklich entbunden wird. Die virtutes Andreae erzählen (Fabricius 495, 18) wesentlich dieselbe Geschichte. Auch hier kann an der ursprünglichen Zugehörigkeit derselben zu den περίοδοι Ἀνδρέου kein Zweifel aufkommen. Die Frau heisst hier Kalliope und ist von einem Mörder im unerlaubten Geschlechtsverkehr schwanger geworden. Sie schickt zuerst vergeblich ihre Schwester zur Diana, dass sie ihr Hilfe leiste, wird aber von dem Dämon, den sie unter dem Namen der Göttin angerufen hat, selbst an den Apostel verwiesen. Dieser leistet alsbald, nachdem er an die Kreisende eine Strafrede gerichtet hat, die erbetene Hilfe. Die Scene spielt hier in Korinth, wohin sich der Apostel in Begleitung des Proconsuls Lesbios begeben hat. In der hier vorliegenden Fassung ist sie ganz im Geschmacke der gnostischen Apostelgeschichten. Bei Prochoros sind alle eigenthümlichen Züge verwischt und nur die einer Kreisenden, die nicht gebären kann, vom Apostel erwiesene Hilfe übrig geblieben. Der Name der Frau fehlt; dagegen ist sie hier zur Gattin des römischen Statthalters von Patmos geworden.

Dass der angebliche Prochoros in beiden Fällen nicht aus den

περίοδοι Ἰωάννου, sondern aus den περίοδοι Ἀνδρέου geschöpft hat, zeugt für die Freiheit, mit welcher er seine Vorlagen benutzte. Nicht eine Bearbeitung der περίοδοι Ἰωάννου beabsichtigt er zu geben, sondern eine völlig neue Erzählung, wenngleich er seiner Erfindungsgabe durch Verwerthung älterer Materialien nachzuhelfen wusste. Bei der grossen Freiheit, mit welcher er sich bewegt, bleibt die Möglichkeit, dass er auch in andern Fällen, wo ein directer Nachweis nicht mehr möglich ist, bereits vorhandene Stoffe verarbeitete. Todtenerweckungen, Dämonenaustreibungen und Heilungswunder aller Art boten die gnostischen περίοδοι τῶν ἀποστόλων in reichlicher Auswahl. Wenn der Verfasser aber neben den Johannesacten auch die Andreasacten gelegentlich ausgebeutet hat, so darf man vielleicht muthmassen, dass ihm bereits die ganze Sammlung der περίοδοι τῶν ἀποστόλων vorlag.

Dennoch unterscheidet sich der Charakter der Geschichten bei Prochoros sehr merklich von dem der gnostischen Apostelgeschichten durch die völlige Abwesenheit solcher Erzählungen, welche das Lob des jungfräulichen Lebens und der geschlechtlichen Enthaltsamkeit feiern. Der Johannes des Prochoros macht nirgends den Ehegatten ihre Weiber abspenstig, im Gegentheile ist er, wenn auch selbst unverheirathet, doch ein Freund des ehelichen Lebens. Er erklärt ausdrücklich, nicht von Christo gesandt zu sein, um das Weib vom Manne oder den Mann vom Weibe zu scheiden (p. 72, 11) und durch die Kraft seines Segens wird der unfruchtbaren Gattin eines reichen Bürgers von Phora ein Knabe geschenkt, den die dankbare Mutter mit dem Namen des Apostels benennt (p. 74—77). Welche allgemeine Wendung jene Erzählung erhalten hat, in der der Apostel als Geburtshelfer fungirt, ist bereits erwähnt worden.

Wenn die immer wieder eingeschärfte Mahnung zum Almosengeben auch in den gnostischen Acten, z. B. denen des Thomas, ihre Parallele findet, so liegt hierin doch nichts für die gnostische Lebenssitte charakteristisches, zumal nirgends, wie ebenfalls z. B. in den περίοδοι Θωμᾶ, die freiwillige Armuth gepriesen wird. Der Apostel Johannes nimmt freilich nirgends die für seine Wohlthaten ihm reichlichst dargebotenen Geldgeschenke an, und mahnt dieselben vielmehr an die Armen zu vertheilen; indessen geht dies in nichts über die evangelischen Weisungen (Matth. 10, 8 flg.) hinaus.

Nicht völlig unter einander in Einklang zu bringen sind die Anschauungen, welche der angebliche Prochoros über den Genuss von Speise und Trank verräth. Auf der Seefahrt von Ephesos bis Patmos überlässt Johannes die ihm täglich zugetheilte Ration von sechs Unzen

Brot, einem ξέστης Wasser und einem Schälchen sauren Soldatenweins (ὄξους κοτύλη μία) zum grossen Theile seinem Begleiter Prochoros, indem er sich nur 2 Unzen Brot und den achten Theil des Wassers zurückbehält (p. 47, 14 sq.). Sosipatros ladet den Apostel zu Brot und Wasser ein (p. 138, 15; 139, 9), offenbar weil der Fleisch- und Weingenuss für verwerflich gilt. Aber hier liegt sicher und an der ersten Stelle wahrscheinlich eine gnostische Quelle zu Grunde. Sonst ist in dem Buche von Essen und Trinken häufig genug die Rede, ohne dass irgendwie eine asketische Beschränkung in Speise und Trank angedeutet würde. Wiederholt stossen wir auf Redensarten wie παρέθηκεν ἡμῖν τράπεζαν (p. 32, 22; 35, 24; 140, 5; 146, 16; 156, 5; 161, 12) „wir assen" oder „wir assen und tranken" (p. 86, 7; 146, 16; 156, 5; 161, 12), „wir genossen Speise mit Danksagung gegen Gott" (p. 32, 22), „wir waren (bei Tische) fröhlich" (p. 35, 24; vgl. 140, 5). Der Apostel lässt sich gelegentlich zum Frühstück laden von einem Manne, der ausser Brot doch wenigstens noch Butter zu bieten hat (p. 84, 8; 15; 86, 2) und wenn eine andere Einladung auch nur lautet φαγώμεθα ἄρτον ὁμοῦ (p. 146, 15), so kann dies auf Aneignung eines bekannten neutestamentlichen Sprachgebrauchs ohne jede asketische Absichtlichkeit beruhen. Sieht man also von den hier und da nur ungenügend verarbeiteten Quellen ab, so trägt die Lebensanschauung des Erzählers durchaus keinen asketischen Charakter. Auch vom Fasten scheint er sonst nicht viel gehalten zu haben; der Apostel fastet nur einmal, als er zur Abfassung des Evangeliums sich vorbereitet (p. 154, 5) [1]. Von dem mönchischen Lebensideal entfernt sich der angebliche Prochoros hiermit ebenso weit wie von dem gnostischen, und Zahn mag ganz Recht haben, wenn er in ihm einen beweibten Priester vermuthet (p. LX).

Ein dogmatisches Interesse hat der Verfasser offenbar nicht verfolgt. Das eigentlich Theologische tritt auch in den Reden, welche dem Apostel in den Mund gelegt werden, völlig zurück. Selbst das ist wenigstens nicht sicher, ob er p. 4, 5 von der χάρις τῆς ὁμοουσίου τριάδος oder einfach von der Gnade Gottes gesprochen hat. Die Handschriften schwanken und die Eintragung der Trinität erklärt sich leichter als die Ausmerzung. Dass wir es mit einem katholischen Schriftsteller zu thun haben, ist freilich klar. Ganz vereinzelte gnostische Spuren

1) Weit stärker ist das Fasten des Apostels in dem interpolirten Stücke betont, welches die Abfassung der Apokalypse erzählt (p. 184). Der Apostel nimmt hier 10 Tage lang keine Nahrung zu sich.

zwar nicht in Lehre und Bräuchen aber hie und da im Erzählergeschmack weisen nur auf nicht völlig verarbeitete Quellen zurück.

Auch davon kann kaum die Rede sein, dass der Verfasser beabsichtigte, die gnostischen περίοδοι durch seine Arbeit zu verdrängen (Zahn p. LII. LV). Zu seiner Zeit existirten sicher schon katholische Bearbeitungen der letzteren, welche alles Anstössige ausgetilgt hatten. Dagegen war grade der zum guten Theile auf die περίοδοι zurückgehende Legendenstoff längst zum Eigenthum des katholischen Volkes geworden und dieses hätte sich die beliebten Geschichten vom Gifttrank und vom Oelmartyrium, von der Virginität des Apostels, von der Verwandlung des Heu's in Gold u. s. w. ganz gewiss nicht so ohne Weiteres entreissen lassen. Beachtet man weiter, dass ebensowenig wie jener den gnostischen Acten entlehnten Geschichten der so populär gewordenen Erzählung von der Bekehrung des jugendlichen Räubers Erwähnung geschieht, so hat man nach einem Motive für die Composition unsrer Schrift zu suchen, welches diese Auslassung ebenso wie jene andern erklärt. Nun spielen aber die meisten jener bei Prochoros fehlenden Geschichten in der Zeit nach der Rückkehr des Apostels von Patmos nach Ephesos: — nur das Oelmartyrium macht nach dem Texte der virtutes eine Ausnahme, aber dieses wird von der katholischen Tradition gar nicht nach Ephesos, sondern nach Rom verlegt. — Grade aus dieser letzten Zeit aber erzählt Prochoros gar nichts ausser dem Lebensende des Apostels, trotzdem dass dieselbe auf volle 26 Jahre berechnet wird, also mehr als die Zeit des ersten ephesinischen Aufenthaltes (9 Jahre) und des Exiles auf Patmos (15 Jahre) zusammen betragen haben soll. Mit jenem unausgefüllt gelassenen Zeitraum von 26 Jahren deutet also „Prochoros" selbst auf die von ihm übergangenen allbekannten Erzählungen hin. Hiernach kann der Zweck seines Buches schwerlich in etwas Anderem gefunden werden als in dem Streben, die ältere Tradition durch Ausfüllung einer Lücke zu ergänzen. Den bei weitem grössten Theil seiner Erzählungen nimmt daher die Darstellung der angeblichen Thaten auf Patmos ein, von denen die ältere Legende gar nichts berichtet hatte. Natürlich musste aber die neue Erzählung, um Eingang beim katholischen Volke zu finden, wenigstens in den Rahmen der älteren Legende eingefügt werden. Dieser letzteren entnimmt Prochoros daher vor allen den Schluss, die μετάστασις des Apostels. Aber auch für den Anfang seiner Erzählung scheint er vielfach ältere Stoffe verarbeitet zu haben. Vorbehaltlich weiterer Erörterungen lassen sich dahin zählen: die Weigerung des Johannes nach Asien zu gehn, der Schiffbruch und die wunderbare Rettung, die Geschichten mit dem Bade in

Ephesos und von der Zerstörung des Artemistempels. Jedenfalls sind für die erste Zeit bis zum Exile ältere Erzählungen benutzt, wenn man gleich über den Umfang dieser Benutzung streiten kann. Ganz neu sind nur die Geschichten auf Patmos und wo für diese ältere Vorlagen benutzt sind, hat der Erzähler dieselben grade nicht der älteren Johanneslegende entlehnt, sondern anderweit beschafft.

Von besonderem Interesse ist, dass der Verfasser grade diejenige Thatsache umgeht, welche in der kirchlichen Tradition so unzertrennlich mit der Insel Patmos verknüpft ist, die Abfassung der Offenbarung des Johannes. Die ganze Ueberlieferung von dem Exile des Apostels auf Patmos beruht ja lediglich auf der Apokalypse (Apoc. 1, 9). Während Prochoros aber von der Apokalypse ganz schweigt [1]), verlegt er vielmehr die Abfassung des Evangeliums nach Patmos. Dieselbe wird damit motivirt, dass die Brüder auf Patmos den Apostel, als er sich nicht zu längerem Bleiben bestimmen lassen will, unter Thränen bitten, ihnen wenigstens die Zeichen des Sohnes Gottes, welche er geschaut und die Worte, die er aus seinem Munde gehört, schriftlich zu hinterlassen (p. 152, 8 sqq.) [2]). Schwerlich ist diese Erzählung aus den gnostischen Johannesacten geschöpft. Sie ist vielmehr von Anfang bis Ende eigne Erfindung des falschen Prochoros und begegnet uns sonst nur bei Schriftstellern, welche nachweislich von jenem abhängig sind, in den gedruckten Menäen, dem Menologium des Kaisers Basilios, bei Symeon Metaphrastes und Niketas David (bei Combefis auctar. noviss. I, 364), ferner in einigen Texten des falschen Dorotheos (bei Combefis auctar. novum II, 832 und Lagarde hinter den apostol. Constitutionen p. 282) und bei einigen noch jüngeren Zeugen, wie in der Synopse des Pseudathanasios (in Athanasii opp. ed. Montfaucon II p. 202) und in einem Evangeliencodex des 13. Jahrh. Vatic. 1548 (der Minuskel 145 bei Tischendorf

1) Die Erzählung mehrerer Handschriften von der Abfassung der Apokalypse, obwol in doppelter Recension erhalten (p. 184, 6 sqq. und p. 185, 22 sqq.), ist eine handgreifliche Nachbildung der Erzählung von der Entstehung des Evangeliums und beruht sicher auf Interpolation. Ob die Textrecension in Paris. gr. 1468 von der in Pal. Vat. 37. Paris. gr. 1176. Mosq. 159 völlig unabhängig entstanden ist oder nicht, soll hier nicht untersucht werden.

2) Beiläufig bemerke man, dass in den vorangehenden Worten des Johannes (p. 151, 14 sq.) τί ποιεῖτε τέκνα κλαίοντες καὶ ὀδύνας ἐπιφέροντες τῇ ἐμῇ ψυχῇ eine deutliche Anspielung an die Worte vorliegt, welche in der Apostelgeschichte (21, 13) Paulus zu den Christen in Cäsarea spricht. In dem überhaupt unvollständigen Verzeichnisse der Bibelstellen bei Prochoros, welches Zahn p. 253 gibt, fehlt die Stelle.

N. T. ed. VIII, I, 967), welche von der Abfassung des Evangeliums auf Patmos die Herausgabe in Ephesos unterscheiden (Zahn XLIX sq.). Man wird Zahn Recht geben müssen, wenn derselbe (a. a. O.) urtheilt, der falsche Prochoros habe die in der griechischen Kirche seiner Zeit verworfene Apokalypse absichtlich beseitigt und ihr das Evangelium substituirt.

Ein Anhaltspunkt für die Abfassungszeit des ganzen Werkes ist hiermit freilich nicht gewonnen. Denn das Urtheil über die Apokalypse ist in der griechischen Kirche bekanntlich niemals zum Abschlusse gekommen. Ein festerer *Terminus ad quem* für die Zeit, in welcher Prochoros schrieb, ergibt sich aber daraus, dass die Passahchronik, welche bald nach 630 verfasst ist, aller Wahrscheinlichkeit nach ihre Zahlangaben über die Lebensgeschichte des Johannes (9 Jahre in Ephesos vor dem Exil, 15 Jahre auf Patmos, 26 Jahre in Ephesos nach der Rückkehr, Gesammtsumme der Lebenszeit 100 Jahre 7 Monate) aus Prochoros schöpfte (Chron. Pasch. ed. Dindorf I, 461. 470 vgl. Zahn p. LVIII sq.). Wenigstens kann Prochoros nicht umgekehrt aus dem Chronikon Paschale geschöpft haben; die Annahme aber einer gemeinsamen Quelle für beide findet nirgends einen Halt. Noch weiter hinauf werden wir durch die Thatsache geführt, dass die wahrscheinlich im Laufe des 5., spätestens Anfang des 6. Jahrhunderts entstandenen Apostelverzeichnisse, die sich unter den Namen des Dorotheos, Hippolyt und Epiphanios erhalten haben, der Erzählung des Prochoros von der Abfassung des Evangeliums auf Patmos bereits mit dem harmonistischen Zusatze gedenken, dass seine Herausgabe durch den Gastfreund Gajus in Ephesos erfolgt sei. *Terminus ad quem* für Abfassung des Prochorosbuches ist also die Mitte des 5. Jahrh.

Als *Terminus a quo* betrachtet Zahn (p. LVIII) den Anfang des 5. Jahrhunderts, weil eine volkreiche und gross vorgestellte Inselprovinz als völlig christianisirt und Ephesos als vom Götzendienst gereinigt dargestellt wird, und zwar durch einen Apostel im ersten Jahrhundert. So habe man aber vor der gewaltsamen Ausrottung des Heidenthumes im griechischen Orient durch Theodosios den Grossen und seine Nachfolger nicht dichten können.

Sicher ist soviel, dass der Verfasser in völlig oder doch überwiegend christlicher Umgebung gelebt haben muss, wenn er auch von Ephesos nicht viel und von Patmos gar nichts weiss, also hier seiner Phantasie keine Zügel anzulegen brauchte. Auf den Anfang des 5. Jahrhunderts als *Terminus a quo* werden wir aber auch durch die Beobachtung geführt, dass erst seit jener Zeit oder doch nicht lange vorher eine nähere Bekanntschaft der katholischen Schriftsteller mit dem In-

halte der gnostischen περίοδοι ἀποστόλων nachweislich ist, wie wir denn erst in jener Zeit die ersten Spuren katholischer Bearbeitungen antreffen. Pseudoprochoros setzt aber, wie wir gesehn haben, bereits die allgemeine Verbreitung des gesamten auf die gnostischen Acten zurückgehenden Legendenstoffs beim katholischen Volke voraus. Hiernach ist als Abfassungszeit unsrer Schrift mit grosser Wahrscheinlichkeit die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts anzusetzen. Die Erwägung, dass der Erzähler, obwol ein gut katholischer Christ, keine Spur von einer lebhafteren Theilnahme an den dogmatischen, speciell christologischen Kämpfen des 5. Jahrhunders verräth, kann gegen diese Zeitbestimmung nichts entscheiden. Denn Pseudoprochoros zeigt überhaupt kein dogmatisches Interesse. Mit Ausnahme einer einzigen Stelle, die sogar eine arianische Deutung zuliesse (p. 35, 11: ὁ ὢν θεὸς πρὸς τὸν ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ πατέρα, κύριε Ἰησοῦ Χριστοῦ), gehn seine Aussagen über Christi Person und Werk nirgends über die einfachen Bestimmungen der Glaubensregel hinaus, sodass er was den „Lehrbegriff" anlangt, ebensogut im 2. oder 3. als im 6. Jahrhundert geschrieben haben könnte. Von der θεοτόκος ist nur in dem interpolirten Stücke des cod. Vatic. 654 die Rede, welches die Verzögerung der Abreise des Johannes mit den gegen Maria übernommenen Pflichten motivirt; ausserdem wird der Maria, doch ohne das Prädicat θεοτόκος, im cod. Ambros. und in einer von Zahn in den Text genommenen aber vermuthlich ebenfalls interpolirten Stelle Erwähnung gethan: der Ambrosianus fügt p. 3, 3 zu Γεθσημανῆ die Worte hinzu ἔνθα καὶ ἡ πανάμωμος αὐτοῦ καὶ παναγία μήτηρ ηὐλίζετο, setzt also die Legende des Transitus Mariae voraus; umgekehrt setzen einige andre Handschriften p. 4, 3 die Worte ein καὶ μάλιστα ὅτι καὶ ἡ μήτηρ ἡμῶν πάντων μετῆλθεν τοῦ βίου τούτου. Es bedarf keiner Bemerkung, dass der Tod der Maria als Motiv zur Aposteltheilung unverständlich ist; dass aber Johannes allein seine Abreise in das ihm zugewiesene Missionsgebiet bis zum Tode der Maria verzögert habe, steht eben nicht da. Der wirkliche Prochoros geht über Maria ebenso wie über Paulus und dessen ephesinische Wirksamkeit ganz mit Stillschweigen hinweg. Theologische Absichtlichkeit ist in dem Einen so wenig wie in dem Andern zu suchen.

Der Ort der Abfassung ist nur vermuthungsweise zu bestimmen. Dass der Verfasser kein Kleinasiat ist, versteht sich freilich bei seinen verworrenen Begriffen von der Geographie der kleinasiatischen Küste und von der Grösse der Insel Patmos von selbst. Auch gegen ägyptische Heimath mag wie Zahn geltend macht, die Verwerfung der Apokalypse sprechen. Mit Recht bemerkt Zahn, dass er verhältnismässig gut über

Joppe, den Hafen Palästinas, Seleukia, den Hafen Antiochias, wol auch über die Entfernung zwischen Antiochia und Ephesos Bescheid weiss, daher er geneigt ist, ihn für einen Palästinenser zu halten (S. LX). Da indessen nichts auf ein besondres Interesse „für Jerusalem und Jakobus als Oberhaupt der gesamten Kirche“ hinweist, so könnte er ebensogut ein Antiochener gewesen sein.

Ungleich näher als das Buch des Prochoros stehen die lateinischen virtutes Joannis in der Abdiassammlung und die passio unter dem Namen des Melito den alten Johannesacten. Während Prochoros den Erzählungsstoff der letzteren ergänzen will und daher nur am Anfang und am Schluss mit ihnen sich berührt, enthalten die beiden lateinischen Texte neben anderweitem auf Johannes bezüglichem Material förmliche Auszüge aus den gnostischen περίοδοι. Der der passio vorangeschickte Brief des angeblichen Melito weist ja sogar ausdrücklich auf jenen Leucius hin, welcher die Acten des Apostel Johannes, Andreas und Thomas geschrieben, und zwar über die virtutes, welche Gott durch jene vollbracht, Wahres geredet, im Punkte der Lehre aber viele Irrthümer vorgetragen habe (oben S. 107) [1]).

Leider kann sich eine Untersuchung der virtutes und der passio Joannis noch immer nicht auf zuverlässige Texte, wie wir sie erst von Bonnet erwarten dürfen, berufen. Die virtutes sind in der Abdiassammlung des Lazius (zuletzt bei Fabricius II, 531—590) und in einer wesentlich abweichenden gegen den Schluss hin verkürzten Recension bei Nausea (a. a. O. fol. XXIX—XL) gedruckt. Der sogenannte Mellitus oder Melito hat (s. oben S. 139) das Schicksal gehabt, wiederholt als Ineditum herausgegeben zu werden: zuerst in interpolirter Gestalt bei Boninus Mombritius im Legendarium (oder Sanctuarium) Mailand 1474 Vol. II fol. II iiii col. 1 sqq.; dann ohne die Interpolationen, aber in einem gegen Ende verkürzten Texte als Anhang zu Florentinis Ausgabe des Martyrologium Hieronymianum Lucca 1668 p. 130 sqq. (hieraus wieder abgedruckt bei Fabricius III, 604 sqq.) und nach zwei spanischen Handschriften bei Gotth. Heine, Bibliotheca anecdotorum Pars I (Leipzig 1848) p. 108 sqq.; zuletzt wieder im interpolirten Texte Bibliotheca Casinensis Tom. II (1875). Florilegium p. 66 sqq. [2]).

1) Ueber diesen Brief des angeblichen Melito vergl. auch Piper Melito, Theol. St. und Kr. 1838 S. 112 ff. 148 ff. Gieseler Göttinger gel. Anz. 1849 S. 52 ff. Pitra Spicileg, Solesm. T. II (Paris 1855) p. XXXI sq.

2) Einer vaticanischen Handschrift (Vat. 1267) mit der Ueberschrift '*Incipit prologus de vita et assumptione beati Joannis*' gedenkt schon Arevalus (Isidori opp. Rom. 1797 T. II p. 255).

Eine eingehende Erörterung über das Verhältnis des „Abdias"- und des „Melitotextes" werden wir ebenfalls demnächst durch Bonnet erhalten. Was Zahn darüber sagt (p. LXXXIX), ist durchweg falsch und irreführend. Es muss entschieden bestritten werden, dass „Abdias" und „Mellitus" aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, in welcher Zahn den lateinischen Text der leucianischen Johannesacten wieder entdeckt haben will. Im Gegentheile hat der sogenannte Mellitus zu dem Abdias-Johannes nichts als die Vorrede, den mehr erwähnten Brief an „sämmtliche Bischöfe und Kirchen der Katholiken" hinzugethan, und ist im Uebrigen weiter nichts als ein verkürzter Abdiastext. Der ächte von Lazius nach seiner Gewohnheit mit einer biblischen Einleitung versehene Abdiastext beginnt in den beiden Wolfenbüttler Codd. und den codd. Paris. lat. 18298 und 12604 sowie bei Nausea mit den Worten: '*Tempore illo sancti apostoli etc.*' (s. oben S. 131). Alles was bei Fabricius bis zu den Worten '*apud urbem Ephesum*' p. 534, 4 zu lesen steht, ist Zuthat des Lazius. Nach dem 21. Kapitel des gewöhnlichen Textes (Fabricius 581, 2) findet sich im Originaltexte der von Lazius weggelassene Abschnitt über die Entstehung des Johannesevangeliums '*Constat sane beatum Joannem etc.*' (bei Nausea f. XXXIX^v). Der Schluss existirt in den Abdiastexten in einer doppelten Recension, einer längeren, bei Lazius gedruckten (= Fabricius 582, 3) und einer kürzeren bei Nausea (l. c.). Erstere steht in den Wolfenbüttler Codd. und Paris. lat. 12604, letztere in Paris. lat. 18298. Der Melitotext '*Secundam post Neronem persecutionem*' (Fabricius III, 606, 16) ist im Eingange ein kurzes Excerpt, welches wie bereits oben S. 139 bemerkt, kurz die Verbannung des Apostels nach Patmos und seine Rückberufung nach Domitians Tode erzählt. Dann beginnt (Fabricius 607, 2) eine kurze Geschichte von der Auferweckung der Drusiana, welche sich zu der überaus ausführlichen Darstellung bei Abdias (Fabricius II, 542, 1—557, 19) handgreiflich wie eine stark verkürzte katholische Bearbeitung der einen noch stark gnostischen Charakter tragenden Erzählung bei Abdias verhält. Alles Anstössige, was diese Erzählung enthält, vor Allem die Versuche des von wahnsinniger Liebe entbrannten jungen Kallimachus, noch an der Leiche der Drusiana sein Gelüst zu befriedigen, sein Tod durch den Drachen und seine Wiedererweckung durch den Apostel sind gestrichen, und nichts als die Geschichte von der Auferweckung einer Wohlthäterin der Armen übriggeblieben. Von der Keuschheit der Drusiana, die sich selbst dem Umgange ihres Mannes entzogen hatte, kein Wort; auch der Name des Gatten fehlt. Die Scene der Auferweckung ist in Folge dieser Aenderungen vom Grabgewölbe

der Drusiana auf die Strasse verlegt, auf welcher dem Apostel der Sarg mit dem zahlreichen Trauergeleite begegnet. Eine weiter unten anzustellende Vergleichung des Abdiastextes mit dem hier noch erhaltenen griechischen Texte wird für die Abhängigkeit Melitos von Abdias noch weitere Belege beibringen. Von den Worten an '*altera autem die Craton philosophus*' stimmen nun beide Texte wörtlich überein (Fabricius II, 557, 20 = III, 607, 23) und diese Uebereinstimmung reicht (abgesehn von dem in den Melito-Handschriften meist fehlenden Passus über die Entstehung des Johannesevangeliums) bis zu derselben Stelle, wo auch die Differenz der längeren und der kürzeren Redaction der Abdiastexte beginnt. Die meisten der (auf den Bibliotheken sehr zahlreichen) Melitohandschriften bieten den kürzeren Text des Nausea. Einige Codd. lassen ausserdem die beiden Reden '*Fratres et conservi mei*' (= Fabricius III, 621, 28) und '*Invitatus ad convivium tuum*' (= Fabricius III, 622, 7) oder doch die erste von beiden weg (so Paris. lat. 5304 [an zweiter Stelle] 5322. Genovef. Paris. H. l. 3; H. l. 8). Doch finden sich auch Handschriften des Melito, welche wie Zahns Embricensis den ausführlicheren Abdiastext bieten (Zahns Selbstanzeige a. a. O. p. 1228). Der Brief des Melito, welcher gewöhnlich vor der kürzeren passio steht, fehlt doch auch in verschiedenen Handschriften wie Paris. lat. 12602. 3793. Abdiashandschriften, in denen der Melitobrief vorangeschickt wäre, sind mir nicht bekannt; in Paris. lat. 5308 steht der Brief vor der passio, auf welche die miracula folgen. Es bleibt also das zur Zeit Wahrscheinlichste, dass der Brief ursprünglich der kürzeren Bearbeitung, offenbar um dieselbe als selbständige Schrift ausgehn zu lassen, vorangestellt wurde.

Schwierigkeit macht lediglich die Abschiedsrede '*Fratres et conservi mei*'. Obwol dieselbe bei „Melito" weit kürzer als bei „Abdias" ist, enthält sie doch gleich in den ersten Worten eine von der andern ausführlicheren Redaction unabhängige Berührung mit dem griechischen Texte der μετάστασις.

'Melito'.	'Abdias'.	Der Grieche.
Fratres et conservi mei et cohaeredes et participes regni dei: cognoscite dominum Jesum Christum, quantas virtutes, quanta prodigia, signa quo-	*Conservi et cohaeredes et comparticipes regni dei vidistis quae dominus Jesus per manus nostras opera facere dignatus sit.* — — — *Quare illa sig-*	ἀδελφοὶ καὶ σύνδουλοι καὶ συγκληρονόμοι καὶ συμμέτοχοι τῆς τοῦ κυρίου βασιλείας, γινώσκετε τὸν κύριον πόσας δυνάμεις δι' ἐμοῦ παρέσχεν

que et charismata, similiter doctrinam per me praestiterit.	*na, dona, requiem, ministerium, gloriam, fidem, communionem, munera, gratiam, quamdiu donavit ille accepimus.*	ὑμῖν, πόσα τέρατα, ἰάσεις πόσας, πόσα σημεῖα, χαρίσματα οἷα, διδαχάς, κυβερνήσεις, ἀναπαύσεις, διακονίας, δόξας, χάριτας, δωρεάς, πίστεις, κοινωνίας, πόσα ἴδετε παρ' ὀφθαλμοῖς ὑμῶν κτλ.

Während „Abdias" im Folgenden noch eine längere Rede hat, welche dem griechischen Texte nachgebildet ist, schliesst „Melito" mit den auf das oben mitgetheilte unmittelbar folgenden Worten '*Perseverate in eius mandatis: me enim dominus iam de hoc mundo vocare dignatur*'. Nachdem sich aber gezeigt hat, dass dieser Text dem Melito nicht ausschliesslich eigen ist, sondern auch in verschiedenen Abdiashandschriften sich findet und umgekehrt der Abdiastext auch in Melitohandschriften, so ist jedenfalls die Annahme ausgeschlossen, dass Pseudo-Melito hier unabhängig von „Abdias" auf das griechische Original zurückgegangen sei. Eine nachträgliche Correctur des Abdiastextes nach dem Originale an dieser einzigen Stelle ist unwahrscheinlich. So bleibt also wol nur die Annahme, den ursprünglichen, jetzt verlorenen Abdiastext aus beiden Texten wie folgt zu constituiren:

'*Fratres et conservi et cohaeredes et comparticipes regni dei: cognoscite dominum Jesum Christum quae per manus nostras praestiterit, quantas virtutes, quanta prodigia, quanta signa et charismata, dona, requiem, ministerium, gloriam, fidem, communionem, munera, gratiam*' u. s. w. mit dem ausführlicheren Texte. Die Aenderungen des letzteren rühren einfach von der Einschiebung eines Satzes im Eingange her '*nos quidem ministri — omnia fiebant*' (= Fabricius 582, 6—9).

Ausserdem besitzen wir noch zwei interpolirte Texte, einen des Melito und einen andern des Abdias, welche für die Geschichte der Verbreitung und Bearbeitung der miracula und der passio Joannis im lateinischen Mittelalter von besonderem Interesse sind.

Im Melitotexte des Mombritius und des Cod. Casinens. 101 ist die Interpolation mit Händen zu greifen. Nach den Worten '*secundam post Neronem persecutionem Christianorum Domitianus exercuit*' hat der gewöhnliche Text sofort die Verbannung des Johannes nach Patmos durch Domitian und die Rückberufung des Apostels nach dem noch in

demselben Jahre erfolgten Tode des Kaisers. Dagegen bringt der interpolirte Text zunächst die etwas abgekürzten Eingangsworte des ächten Abdiastextes: '*huius temporibus beatus Joannes apostolus et evangelista apud urbem Ephesum a proconsule comprehensus admonebatur iuxta edictum imperiale ut negaret Christum et a praedicatione cessaret. At ille respondens dixit: Obedire magis oportet deo quam hominibus*'. Während aber Abdias nur von einem ephesinischen Oelmärtyrerthum des Apostels auf Befehl des Proconsuls zu erzählen weiss, macht der interpolirte Melito daraus ein römisches. Die bei Abdias folgenden Worte '*ad cuius responsionem motus proconsul iussit eum velut rebellem Caesaris in dolio ferventis olei mergi*' werden hier auseinandergerissen. Auf '*rebellem Caesaris*' folgen die Worte '*in arcta custodia recludi* [*retrudi* cod. Casin.]' und nun folgt ein längerer Abschnitt, welcher den Bericht des Proconsuls an den Kaiser, dessen Antwortschreiben, die Transportation des Apostels nach Rom und sein Oelmärtyrerthum daselbst erzählt. Den Schluss der Interpolation bilden die Worte: '*ad commendandam ergo ipsius sanctissimi Johannis apostoli et evangelistae digne memoriam et apostolicam constantiam christicolae in supradicto loco ante portam latinam* [*postea*] *ecclesiam praeclaro opere condiderunt: ubi festivum concursum usque hodie populi fideles faciunt*'. Hierauf kehrt die Rede zu Abdias zurück: '*proconsul autem videns quod beatus Johannes velut athleta fortissimus de dolio exiret unctus non adustus obstupefactus voluit eum libertati suae reddere etc.*' (= Fabricius VI, 535, 3). Die folgenden Worte des Abdias sind wenig umgeändert. Sie lauten hier '*fecissetque nisi timuisset iussioni regiae contra ire. Jussu itaque regis* [*Tunc* cod. Casin.] *praecepit eum in exilium duci in insulam quae Patmos dicitur: in qua et apocalypsim quae ex nomine eius legitur et vidit et scripsit*'. Hierauf folgt nun von den Worten '*Domitianus autem eodem anno*' an nicht mehr Abdias, sondern der Melitotext bis zum Schlusse (Fabricius III, 606—623) mit geringen Varianten. Die Rede '*fratres et conservi mei*' (Fabricius III 621, 28) ist ausgelassen. Auf den Schluss des Melito folgt unter der Ueberschrift '*Hieronymus in libro virorum illustrium de illo sic habet*' ein Stück, welches mit dem betreffenden Artikel des Hieronymus gar nichts gemein hat, sich aber wenigstens theilweise mit dem falschen Isidor und mit dem alten lateinischen Prologe zum Johannesevangelium berührt. Dasselbe ist eine übelgeordnete Erzählung von den Thaten und Schicksalen des Johannes, welche vieles vorher nach Melito Berichtete kurz wiederholt.

Es ist klar, dass die Interpolation ursprünglich nicht am Melito-,

sondern am Abdiastexte vorgenommen worden ist, und dass das interpolirte Stück erst nachträglich, um des Interesses willen, welches es für die römische Kirche hatte, eingefügt worden ist. Die ganze Erzählung vom römischen Oelmartyrium charakterisirt sich in der hier vorliegenden Gestalt auch inhaltlich als eine in einen fremden Rahmen hineingetragene. Der Proconsul gehört natürlich nach Ephesos und nicht nach Rom; die ganze Rolle aber, die ihn der Interpolator beim Martyrium des Apostels spielen lässt, dass er den Gefangenen nach Rom begleitet, dort die Strafsentenz des Kaisers vollstreckt und dann, als der Verurtheilte heil aus dem Oelfasse herauskommt, aus eigner Machtvollkommenheit das Exil über ihn verhängt — das alles sind Unmöglichkeiten, die sich lediglich aus der Hineinzeichnung des römischen Martyriums in eine ursprünglich ganz anders angelegte Situation erklären. Der ursprüngliche Text verlegt dagegen das Oelmartyrium nach Ephesos und lässt den Apostel von Ephesos auf Befehl des Proconsuls nach Patmos transportirt werden, allerdings in Ausführung eines Edictes des Kaisers Domitian. Letzteres lautet übereinstimmend im interpolirten Melito und bei Abdias '*ut Christum negaret et a praedicatione cessaret*', scheint also gegen Johannes persönlich gerichtet zu sein. Indessen ist damit wol nur das allgemeine gegen die Christen und gegen die christliche Lehre gerichtete Edict persönlich auf Johannes angewandt, wie denn auch im Folgenden die Strafe nicht direct vom Kaiser, sondern vom Proconsul verhängt wird. Erst der gewöhnliche Melitotext redet von einem ausdrücklichen Befehle des Kaisers, kraft dessen der Apostel nach Patmos verbannt worden sei, stellt also in diesem Stücke die Uebereinstimmung mit der gemeinkirchlichen Tradition her.

Ein mit dem interpolirten Melito vielfach verwandter Text liegt in einem cod. Paris. lat. 5287 saec. XIII vor, dessen Kenntnis ich wieder der Güte von Max Bonnet verdanke. Derselbe enthält '*vitas et passiones sanctorum*'; fol. 5^{v} beginnt die Geschichte von dem römischen Oelmartyrium mit der Ueberschrift: '*Incipit martyrium sci Johannis apti et evangcte ad portam latinam ubi in ferventis olei dolium missus est*'. Der Eingang ist wieder aus Abdias. Aber statt der grösseren Interpolation im erweiterten Melito hat hier der Abdiastext nur einige kleinere Einschaltungen erfahren, welche ich in eckige Klammern geschlossen und gesperrt gedruckt habe:

'*Tempore illo beatus Johannes frater Jacobi sub Domitiano imperatore apud urbem Ephesum a proconsule comprehensus* [*et Romam perductus*] *admonebatur ut iuxta edictum imperiale negaret Christum et a praedicatione cessaret. At ille respondens*

dixit: Obedire oportet deo magis quam hominibus. Ad cuius responsionem motus proconsul iussit eum velut rebellem Caesaris in dolio ferventis olei [*praesente Senatu*] *mitti* [*ante portam latinam ubi festum concursum eadem die fideles populi usque hodie faciunt*]'. Im Folgenden ist der Abdiastext verkürzt und an die Stelle des Proconsuls vielmehr Domitian getreten: '*Beatus vero Johannes statim ut missus est in ferventissimo oleo velut fortis athleta unctus non adustus de vase exivit. Tunc praecepit eum Domitianus in exilium duci in insula quae dicitur Pathmos in qua et apocalypsim quae ex nomine eius legitur et vidit et scripsit*' (vgl. Fabrius II, 535, 1—9). Dann folgt wieder wörtlich Abdiastext von den Worten an '*Post mortem autem Domitiani*' bis '*expellerentur*' (Fabricius 535, 9—536, 9), nur mit Auslassung des Satzes '*plenitudine*' bis '*amabilis erat*' und mit Hinzufügung folgender Schlussworte: '*praestante domino nostro Jesu Christo qui cum patre et spiritu vivit et regnat per omnia secula seculorum*'. Hierauf folgt als ganz selbständiges Stück die passio Johannis, zuerst der Brief '*Melito servus Christi episcopus Laodiceae*' (f. 229[r]) dann (von f. 229[v] an) der gewöhnliche Melitotext '*Secundam post Neronem persecutionem*' bis zu den Worten f. 234[v] '*non enim cessabo ab hoc opere quo medela eius possit vulneribus pervenire*' (= Fabricius III, 620, 3—5), womit der am Schlusse abgerissene Codex abbricht.

Aus vorstehendem Texte wird vollends klar, dass die Verlegung des Oelmartyriums nach Rom mit dem Melitotexte ursprünglich gar nichts zu schaffen hat. Von der Interpolation wurde zunächst Abdias betroffen und erst aus den interpolirten Abdiastexten fand das betreffende Stück auch in den Melitotext Eingang. Die Beschaffenheit nicht blos des kürzeren Textes in Paris. lat. 5287, sondern namentlich auch des ausführlichen Textes des Mombritius und der Bibl. Casin. zeigt, dass die Geschichte vom römischen Oelmartyrium kein selbständig umlaufendes Ganze gebildet hat. Vielmehr charakterisirt sie sich von Anfang bis Ende als Ueberarbeitung des bei Abdias noch erhaltenen älteren Textes. Der kürzere Text in Paris. lat. 5287 setzt den ausführlicheren bereits voraus. Der Verfasser des letzteren scheint ein italienischer Mönch gewesen zu sein. Die Localtradition vom römischen Oelmartyrium vor der Porta Latina ist übrigens sogar etwas älter, als Abdias-Johannes. Die Kirche S. Joannis ad portam latinam scheint schon im 6. Jahrhundert gestanden zu haben [1]); die Feier am 6. Mai begegnet uns schon

1) Crescimbeni, L'istoria della Chiesa di S. Giovanni avanti Porta latina. Roma 1716.

in Gregors Sacramentarium und in den Martyrologien (zuerst im Hieronymianum). Die Porta latina soll von Honorius erbaut sein (Platner-Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom III, 611). Ueber die Quellen, aus denen der Interpolator des „Abdias“ schöpfte, muss weiter unten noch besonders gehandelt werden.

Wie aber erst Abdias, darnach aus Abdias Melito interpolirt wurde, so wurde schliesslich wieder Prochoros aus Melito interpolirt. Der zuerst bei de la Bigne, darnach auch in der Bibliotheca Patrum Maxima gedruckte lateinische Text, mit welchem hier Zahns codex Embricensis übereinstimmt, enthält c. 8—11 (hinter p. 44, 10 Zahn) eine längere Episode. Dieselbe beginnt mit den Worten '*Secundam vero postea persecutionem Domitianus excitarat*', d. h. mit den wenig umgestalteten Anfangsworten des Melito, und erzählt zunächst von dem Edicte des Kaisers, dann vom Verhör des Apostels durch den Proconsul, von seiner Weigerung Christum zu verleugnen, von dem Berichte des Proconsuls nach Rom und von Domitians Befehle, den Widerspenstigen nach Rom zu transportiren, woran sich dann die Geschichte vom römischen Oelmartyrium vor der Porta latina nach vorangegangener Geisselung und von der wunderbaren Rettung des Apostels schliesst. Der Text erweist sich von Anfang bis Ende als eine erweiternde Ueberarbeitung des interpolirten Melito. So wird im Eingang das Rescript Domitians, auf welches schon der Abdiastext Bezug nimmt, wörtlich mitgetheilt und hier nun wirklich als ein persönlich auf Johannes Bezügliches darstellt: '*Accepimus apud nos quendam Joannem filium Zebedaei esse, qui a multis asseritur Christianus et discipulus illius Nazareni esse, qui pro suis sceleribus a Judaeis fertur crucifixus. Cesset iam ab errore suo et vivat aut examinetur et pereat*'. Ebenso sind die Worte, mit denen Johannes sich weigert der Zumuthung Folge zu leisten, erweitert und gleich darauf wird eine Antwort des Proconsuls eingefügt. Der Bericht des Proconsuls an den Kaiser lautet fast wörtlich übereinstimmend; doch verdient Beachtung, dass der letzte Bearbeiter die gesteigerten Titulaturen seiner Zeit '*S. Sacrae maiestati tuae*' '*supremae celsitudini tuae*' einträgt. Dann folgt zum Anfang von Cap. 10 ein ganz eigenthümlicher Zusatz: '*in illo vero tempore Romae Domitianus cum Lino et Marcello de Christi adventu altercantur et cum viderat se non posse eos vincere indignabatur plurimum. Et eo tempore sibi praesentantur acta proconsulis de Joanne apostolo*'. Der Zusatz hat den Zweck, den leidenschaftlichen Zorn des Kaisers, der sich in der über den Apostel verhängten ausgesucht grausamen Strafe zeigt, zu motiviren. Die Bezugnahme auf Linus und Marcellus verräth Bekannt-

schaft mit irgend einer lateinischen Bearbeitung der passio Petri. Im Folgenden stimmen beide Berichte wieder ziemlich wörtlich überein, nur dass der Interpolator des Prochorus noch den Zug einträgt, dass der gottlose Kaiser den Apostel gar nicht habe sehen mögen, — wol zur Motivirung des Umstandes, dass überall nicht er selbst, sondern der Proconsul von Ephesos die handelnde Person ist.

Stark erweitert ist endlich der Text des 11. Kapitels von den Worten an '*post haec sedit Senatus Romanus una cum proconsule et populo Romano ante portam Latinam*', wo sich die Erweiterung eines älteren Textes schon darin zeigt, dass die Errettung aus dem Fasse mit glühendem Oele zweimal mit beinahe denselben Worten berichtet wird. Dazwischen geschoben findet sich mit Weglassung der Worte beim interpolirten Melito '*ad commendandam — populi fideles faciunt*' ein inhaltlich verwandtes Stück, welches aber zugleich in deutlichen Worten die Tendenz der römischen Localsage veranschaulicht: '*Fideles autem qui aderant exultantes et flentes prae gaudio, voces ad coelum extollebant, commendantes Joannis apostoli et evangelistae dignam memoriam et apostolicam constantiam. Et Christi fideles qui illic aderant ante portam Latinam ecclesiam posuerunt, in eius nomine dedicantes. Deus enim per crudelem tyrannum consilium suum disponebat, ut sicut virtutibus et signis Joannes et Petrus socii fuerunt, ita in urbe Roma memoriam haberent sui triumphi. Sicut enim porta Vaticana triumphalis et insigna habita est cruce Petri, sic et porta Latina Joannis dolio insignis et memorabilis habetur*'. Zum Schlusse sind die auf die Verbannung nach Patmos und die Abfassung der Apokalypse bezüglichen Worte '*iussu igitur regis — et scripsit*' weggeblieben. Dafür verordnet Domitian zuerst, dass Johannes wieder nach Ephesos zurückgebracht werden soll, wo der Proconsul weitere Befehle über ihn zu erwarten habe. '*Tunc Domitianus iussit ne amplius proconsul Joannem torqueret, sed reduceret eum ut dein amplius disponeret quid de eo esset agendum*'. Hiermit ist der Anschluss an den ächten Prochorostext wieder erreicht. Die Worte von der Abfassung der Apokalypse auf Patmos werden weiter unten, gegen Ende des lateinischen Textes c. 47 ziemlich wörtlich nachgetragen. Die Schlussworte im lateinischen Drucke '*benedictus qui venit in nomine domini*' finden bei Melito (Fabricius III, 607, 2) wörtlich sich wieder. Sie beziehn sich beidemale auf die Begrüssung des von Patmos zurückkehrenden Apostels durch die Brüder in Ephesos. Bei Melito folgt darauf alsbald mit '*cum autem ingrederetur civitatem*' die Geschichte der Drusiana. Eben dasselbe war nun aber unzweifel-

haft auch in jener Bearbeitung des lateinischen Prochoros der Fall, welche seit de la Bigne in die Drucke überging. Der ursprüngliche Prochorosschluss wurde gestrichen und an seine Stelle Melito gesetzt, wie dies deutlich noch Zahns cod. Embric. zeigt, welcher am Schlusse des gedruckten Textes wie eine Kapitelüberschrift geschrieben bietet: '*De Drusiana et filio viduae suscitato et de veneno quod bibit ac latronibus ab eo suscitatis ac multis aliis quaere in sequenti tractatu sc. Mileto etc.*' Im Embric. folgt aber auf diese Notiz zuerst doch noch der ursprüngliche Prochorosschluss, freilich in einer durch Melito contaminirten Recension und darnach erst (f. 90ʳ) der schon im Voraus angekündigte Melitotext.

Obige Darlegung des Sachverhaltes schliesst von selbst die von Zahn (p. XVIII sq.) vertretene Annahme aus, dass Melito und „der lateinische Prochorus" aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, in welcher Zahn seinen „lateinischen Leucius" wiedererkennen möchte. Es ist dies ebenso falsch, wie die Meinung, dass Melito und Abdias unabhängig von einander aus derselben lateinischen Geschichte des Johannes geschöpft haben sollen. Speciell die Geschichte von dem römischen Oelmartyrium vor der Porta latina kann schon darum in dem „lateinischen Leucius" d. h. einer lateinischen Redaction der gnostischen περίοδοι nicht gestanden haben, weil der Abdiastext, in welchen der betreffende Abschnitt hineininterpolirt ist, das Oelmartyrium noch nach Ephesos verlegt, was handgreiflich in der Quelle das Ursprüngliche war.

Ueber die Quellen des Abdias-Johannes — der '*miracula*' oder '*virtutes beati Joannis*' — ist bereits oben S. 175 flg. vorläufig gehandelt. Der Eingang (s. oben S. 131 flg.) beginnt mit der Apostelthcilung, woran sich sofort die Notiz anschliesst, dass Johannes und sein Bruder Jakobus zuerst in Judäa umhergezogen seien und das Wort Gottes gepredigt hätten. Nachdem darauf Jakobus durch Herodes enthauptet war, wird Johannes in Ephesos unter Kaiser Domitian vom Proconsul ergriffen und aufgefordert, dem kaiserlichen Befehle gemäss Christum zu verleugnen. Als er sich dessen weigert, verurtheilt ihn der Proconsul zum Oelmartyrium, dem er wunderbar entgeht. Dass diese Geschichte einer älteren, ursprünglich griechisch geschriebenen Quelle entnommen ist, geht wol ziemlich sicher aus dem Umstande hervor, dass in den auf die oben besprochene Interpolation folgenden Worten '*Proconsul autem videns etc.*' plötzlich der Kaiser als '*rex*', der kaiserliche Befehl als '*iussio regia*' bezeichnet wird, während im Vorhergehenden immer vom '*Imperator*', '*Caesar*' und vom '*edictum imperiale*' die Rede war. Allerdings lesen wir jetzt auch in den nicht interpolirten Abdiastexten '*edictum Impe-*

ratoris' und '*edictum Caesaris*'; es liegt aber wol auf der Hand, dass die Ausdrücke '*rex*' und '*iussio regia*' nicht aus '*imperator*' und '*edictum Caesaris*' oder '*Imperatoris* (*imperiale*)' geändert sein können, sondern dass hier das umgekehrte Verhältnis obwaltet. Also schimmert hier wol eine nicht völlig verarbeitete ältere Quelle durch. Dass Abdias diese Quelle noch im griechischen Originale benutzt habe, folgt hieraus natürlich noch keineswegs; im Gegentheile weisen grade hier die noch zu besprechenden wörtlichen Uebereinstimmungen mit andern lateinischen Texten auf eine lateinische Vorlage.

Vom Exil des Johannes wird nur das aus der gewöhnlichen katholischen Tradition Bekannte berichtet. Unter Domitian nach Patmos verbannt, schaut und schreibt Johannes daselbst die Apokalypse und kehrt nach Domitians Tode, nachdem der Senat alle Decrete desselben vernichtet hat, ebenso wie die übrigen von Domitian Verbannten nach seinem Wohnorte zurück. Die Quellen für diese Nachrichten sind die Kirchengeschichte des Eusebios (III, 20, 10 und 11) in der Uebersetzung Rufins und Hieronymus (catal. vir. illustr. 9).

So kommt auch Johannes wieder nach Ephesos '*ubi et hospitiolum et multos amicos habebat*'. Ob schon die letzteren Worte der oben nachgewiesenen älteren Quelle direct entlehnt sind, kann bezweifelt werden. Denn fast wörtlich übereinstimmend schreibt Hieronymus im Chronikon (Eus. Chron. ed. Schöne II, 136): '*in qua urbe et hospitiolum et amicos amantissimos sui habebat*'. Indessen muss die Annahme vorläufig offen bleiben, dass die übereinstimmenden Worte des Abdias und des Hieronymus auf eine gemeinsame Quelle zurückgehn.

Zuverlässig aus den gnostischen περίοδοι ist das Folgende entlehnt, was von der dem greisen Johannes in Ephesos erwiesenen Verehrung berichtet wird: '*Plenitudine enim gratiae divinae et conversatione sincera commendatus omnibus amabilis erat. In qua civitate senescens etiam praedicationem verbi divini signis et virtutibus confirmabat, ita ut tactu vestimenti eius languescentes sanarentur, infirmi curarentur, coeci illuminarentur, leprosi mundarentur, denique daemones passim ab hominibus expellerentur*' (= Fabricius 536, 1—9). Dass Abdias hier eine ältere Quellenschrift benutzt, ergibt sich aus dem Folgenden. Nachdem er nämlich zunächst die Erzählung des Clemens Alexandrinus von dem Jünglinge, der unter die Räuber gegangen ist, vollständig nach dem Texte der rufinischen Uebersetzung des Eusebios wiedergegeben hat (= Fabricius 536, 10—541, 17), wiederholt er (Fabricius 542, 1) die obige Notiz von den durch Berührung der Kleider des Apostels in Ephesos geschehenen Wundern und schliesst hieran sofort

die sicher aus den περίοδοι entlehnte ausführliche Geschichte von der Erweckung der Drusiana. Die betreffenden Worte lauten (= Fabricius 542, 4 sqq.): '*apud Ephesum vero in tanta gratia hominum exinde apostolus semper exstitit, ut alius manus eius gauderet contingere, alius applicare eas oculis suis et pectori ammovere si ita usus exposceret. Plerique etiam tactu vestis exhilarati quia tetigerunt amictum eius sanabantur. Sed haec sancta gaudia et piam celebritatem adversarius ingemiscens etc.*' Offenbar kehrt Abdias hier wieder zu der Quelle zurück, die er oben verlassen hat, um die Geschichte aus Clemens einzuschieben. Die bei Abdias aus jener Quelle wiederholten Worte sind nun aber, leider nur fragmentarisch, auch griechisch erhalten in einem weiter unten zu besprechenden mitten unter Prochorostext aufbewahrten Stücke der alten Johannesacten (Zahn 226, 26 sqq.): μετὰ δὲ ταῦτα γινόμεθα εἰς τὴν Ἔφεσον, καὶ οἱ ἐκεῖ ἀδελφοὶ ἐγνωκότες διὰ χρόνου ἱκανοῦ τὸν Ἰωάννην ἀφικόμενον συνέτρεχον ἐν τοῖς Ἀνδρονίκου, ἔνθα καὶ κατήγετο, τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἁπτόμενοι καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ εἰς τὰ ἴδια πρόσωπα τιθέντες ἐφίλουν αὐτὰς ὡς ὅτε κἂν ἥψαντο τῶν ἐκείνου ἐνδυμάτων. Die Worte ἔνθα καὶ κατήγετο scheinen bei Abdias mit '*ubi et hospitiolum habebat*' wiedergegeben zu sein. Wie oben diese Notiz, so wird auch die vorhergehende mit der sonstigen Tradition der römischen Kirche streitende Erzählung vom ephesinischen Oelmärtyrerthum derselben Quelle, d. h. den gnostischen περίοδοι Ἰωάννου entlehnt sein. Bevor wir jedoch unser Urtheil abschliessen, ist die Thatsache zu erwägen, dass die Worte, mit welchen Abdias des Oelmartyriums gedenkt, theilweise dieselben sind, deren sich Hieronymus und die Späteren bei Erwähnung desselben Ereignisses bedienen (s. oben S. 66 flg.).

Die Worte des Abdias (Fabricius II, 534, 13) lauten: '*Proconsul iussit eum velut rebellem in dolio ferventis olei mergi. Qui statim ut coniectus in aeneo est veluti athleta unctus non adustus de vase exiit*'.

Hieronymus beruft sich an der einen Stelle, an welcher er vom Oelmartyrium handelt (Comm. in Matth. 20, 23 Opp. VII, 655 sq. Vallars.) auf '*ecclesiasticas historias, in quibus fertur quod et ipse propter martyrium sit missus in ferventis olei dolium et inde ad suscipiendam coronam Christi athleta processerit*'. Die nächstliegende Annahme, dass Abdias hier direct aus Hieronymus geschöpft hat, scheitert jedoch an dem Umstande, dass das Bild vom Athleten nur bei Abdias, nicht aber bei Hieronymus motivirt erscheint. Es ist also überwiegend wahrscheinlich, dass die Worte des Abdias '*unctus non*

adustus' bereits in der '*ecclesiastica historia*', aus welcher Hieronymus schöpfte, gestanden haben und die Frage bleibt nur, auf welchem Wege Abdias davon Kenntnis erhielt. An der zweiten Stelle, an welcher Hieronymus des Oelmartyriums gedenkt (adv. Jovinian. I, 26 Opp. II, 2, 278 Vallars.) fehlt das Bild vom Athleten. Hieronymus schreibt hier '*Refert autem Tertullianus, quod a Nerone missus in ferventis olei dolium purior et vegetior exiverit quam intraverit*'. Dass er nicht blos den Tertullian ausgeschrieben hat, beweist der stereotype Ausdruck '*in ferventis olei dolium*', der sich bei Tertullian grade nicht findet; das '*purior et vegetior*' aber scheint auf dieselbe Vorstellung zurückzuführen, welche durch das '*unctus non adustus*' des Abdias nur klarer ausgedrückt ist, setzt also vermuthlich voraus, dass die '*ecclesiastica historia*', aus welcher Hieronymus auch hier geschöpft haben muss, die von Abdias gebrauchten Ausdrücke enthielt. Zum vierten Male begegnet uns die Wendung '*in dolio ferventis olei*' in einem zuerst von Feuardent aus einer Catene über die vier Evangelien veröffentlichten Fragment, welches dem Polykarp zugeschrieben wird: die betreffenden Worte rühren aber vermuthlich von Victor von Capua her (Feuardent zu Iren. III, 3 in seiner Ausgabe des Irenäus p. 240 sq.; wieder abgedruckt von Zahn, Patres App. II, 171): '*legitur et in dolio ferventis olei pro nomine Christi beatus Joannes fuisse demersus*'. Das '*legitur*' weist ebenfalls auf eine schriftliche Quelle zurück, welche wahrscheinlich identisch ist mit der von Hieronymus benutzten 'ecclesiastica historia'. Ausdrücklich beruft sich auf eine solche „kirchliche" Erzählung der pseudaugustinische Tractat, welchen Mai als Sermo CLXIX veröffentlicht hat (Nova Patr. Bibl. I, 1, 378 sq.): '*Et a Domitiano Caesare in ferventis olei dolium missus in ecclesiastica narratur historia, ex qua tamen divina se protegente gratia tam intactus exierit quam fuerit a corruptione concupiscentiae carnalis extraneus*'. Die Bezeichnung des Apostels als '*athleta*' ist auch hier übergangen. Dagegen finden die Schlussworte '*ex qua tamen*' bis '*extraneus*' fast wörtlich in den interpolirten Texten des Melito und des lateinischen Prochoros sich wieder. Bei Ersterem folgt auf die Worte '*pridie nonas maias in ferventis olei dolium missus est*' der Satz '*unde tam illaesus protegente eum gratia dei a poena exiit quam a corruptione carnis mansit immunis*' und erst einige Zeilen später lesen wir die aus dem Abdiastexte stammenden Worte '*proconsul autem videns quod beatus Joannes velut athleta fortissimus de dolio exiret unctus non adustus*'. Im interpolirten Prochoros folgt auf die Erzählung von dem Befehle des Proconsuls, den Apostel in ein Fass siedenden

Oeles zu werfen, ein Satz, der theilweise aus Abdias stammt, theilweise aber mit der Interpolation bei Melito sich wörtlich berührt: *'Qui divina domini nostri Jesu Christi protegente gratia a bullientis et ferventis olei dolio velut athleta fortissimus non combustus sed tamquam unctus, illaesus ac intactus exivit et domini qui eum dilexit salvante gratia et refrigerante tam illaesus ac liber a poena apparuit, quam a corruptione carnis mansit integer ac immunis'*.

Es ist klar, dass der Interpolator, von welchem die ursprünglich am Abdiastexte vorgenommene, darnach in die Texte des Melito und des lateinischen Prochoros übergegangene Erweiterung herrührt, einen Text benutzt hat, der mit dem von Pseudaugustin verwertheten wesentlich identisch ist. Die 'ecclesiastica historia', auf welche Hieronymus und nach ihm Pseudaugustin sich berufen, wird also dasselbe Schriftstück sein, welches auch noch Abdias und der Interpolator vor Augen hatten. Dass darunter die gnostischen περίοδοι, speciell „der lateinische Leucius“ gemeint sei, wie Zahn uns einreden möchte, wird natürlich schon durch den Ausdruck 'ecclesiastica historia' verboten. Vielmehr ist darunter, wie bereits oben S. 66 flg. wahrscheinlich wurde, irgend eine kurze vita Joannis von gut katholischem Charakter zu verstehn, speciell eine Erweiterung jenes alten Prologes zum Johannesevangelium, welcher mit den Worten beginnt *'Johannes evangelista unus ex discipulis domini'* (codex aureus ed. Belsheim p. 297; cod. Amiatinus ed. Tischend. p. 144; vgl. auch den nahe verwandten Prolog zur Apokalypse im codex Fuldensis ed. Ranke p. 432). Obwol dieser Prolog in seiner ursprünglichen Gestalt die Legende vom Oelmartyrium des Johannes ebenso wenig enthält, wie der andre Prolog vor dem Commentar des Hieronymus zu Matthäus (T. VII, 5 sqq. Vallars.) oder der verwandte vor Augustins Tractaten in Joannem (T. III, 2 col. 209 sq. ed. Antwerp. 1700), so hat sich uns doch bereits oben S. 66 gezeigt, dass wenigstens diejenige Fassung, welche jene Legende im pseudaugustinischen Tractat, und in den interpolirten Texten des Melito und Prochoros trägt, erst auf Grund des oben erwähnten Prologes *'Joannes evangelista etc.'* (im cod. aureus ed. Belsheim p. 297) entstanden sein kann. Denn die oben erwähnten, auf die wunderbare Errettung des Apostels aus dem siedenden Oele bezüglichen Worte *'tam illaesus (intactus) exivit quam a corruptione carnis mansit immunis (extraneus)'* sind eine offenbare Nachbildung der auf den Heimgang des Johannes bezüglichen Stelle des Prologs: *'tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus'*.

Stammt hiernach auch der Text, welchen Abdias vor sich hatte, aller Wahrscheinlichkeit nach aus irgend einer erweiterten Redaction jenes alten Prologes, so scheint hiermit das oben gefundene Resultat wieder aufgehoben zu sein, dass seine Erzählung vom Oelmartyrium vielmehr aus den gnostischen περίοδοι herrühre. Der Ausweg, dass Abdias einerseits, der Verfasser jener von Hieronymus, Pseudaugustin und dem späteren Interpolator benutzten 'historia ecclesiastica' andrerseits unabhängig von einander aus „Leucius" geschöpft haben, scheint uns durch die Erwägung verlegt zu werden, dass die katholische Tradition, sofern sie überhaupt auf die näheren Umstände des Martyriums sich einlässt, eine Verurtheilung des Apostels durch den Kaiser zu Rom berichtet, nicht aber wie Abdias erzählt, eine Verurtheilung durch den Proconsul zu Ephesos. Da letztere Sagengestalt aber doch schwerlich von Abdias selbst auf eigene Hand an die Stelle der ersteren gesetzt worden sein kann, so bleibt nur die Annahme übrig, dass die überhaupt in dem betreffenden Abschnitte der 'virtutes Joannis' wahrnehmbare Contamination verschiedener Quellen sich auch auf den Bericht über das Oelmartyrium erstreckt, dass also die von der katholischen Tradition abweichenden Angaben, speciell die Einführung des Proconsuls und die Verlegung des Ereignisses nach Ephesos aus den περίοδοι, die mit Hieronymus, Pseudaugustin u. A. übereinstimmenden Ausdrücke aber aus einer katholischen historia über Johannes entlehnt sind. Genaueres lässt sich zur Zeit mit unsern Mitteln nicht ausmachen.

Auf den zweiten Bericht von der Rückkehr des Johannes nach Ephesos folgt bei Abdias (= Fabricius 542, 10—555, 19) die ausführliche Geschichte von der Drusiana, die uns im cod. Marcian. 363 zum grössten Theile auch griechisch erhalten ist. Dieselbe ist weiter unten noch genauer zu besprechen. Ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zu den gnostischen περίοδοι unterliegt keinem Zweifel.

Das Folgende ist nur noch lateinisch, in beiden Texten, bei Abdias wie bei Melito übereinstimmend erhalten (= Fabricius II, 555, 20; III, 607, 23).

Am folgenden Tage hatte ein Philosoph Kraton auf offenem Markte einen sichtbaren Beweis von Weltverachtung veranstaltet [1]. Er führte

1) Unter diesem Kraton ist, wie oben schon S. 98 wahrscheinlich wurde, der Kyniker Krates von Theben gemeint, auf welchen das Wortspiel sich bezieht: Κράτης ἀπολύει τὰ Κράτητος, ἵνα μὴ τὰ Κράτητος κρατήσῃ τὸν Κράτητα. Vgl. Fabricius cod. apocr. II p. 557 sq. not. a und die dort ange-

zwei sehr reiche Brüder vor, die auf seine Veranlassung ihr ganzes Vermögen für zwei Edelsteine veräussert hatten, die sie vor den Augen des Volkes zerschlugen. Eben kommt Johannes vorbei, wendet sich an Kraton und erklärt diese Art Weltverachtung für thöricht, welche von den Menschen gelobt, aber von dem göttlichen Gerichte verurtheilt werde; wie das eine eitle Medicin sei, durch welche die Krankheit nicht aufgezehrt werde, so sei das auch eine eitle Lehre, durch welche die Fehler der Seelen und Sitten nicht geheilt würden. Er erinnert dagegen an den Rath, welchen Christus dem reichen Jünglinge gegeben habe: wenn er vollkommen sein wolle, möge er all seine Habe verkaufen und den Armen geben, dann werde er einen Schatz im Himmel und das ewige Leben erwerben. Kraton fordert den Apostel auf, wenn dies wirklich der göttliche Wille sei, so möge er die Edelsteine wieder ganz machen. Johannes sammelt die Bruchstücke, nimmt sie in die Hand, betet zu Christus und macht sie wieder ganz, sodass jede Spur eines Bruches verschwindet. Darauf lässt sich Kraton samt den beiden Jünglingen taufen, die letzteren aber verkaufen die Edelsteine und vertheilen den Erlös an die Armen.

Ihrem Beispiele folgen zwei angesehene Bürger von Ephesos, Atticus und Eugenius, verkaufen ihre Habe und folgen dem Apostel, als dieser predigend in den Städten umherzieht. Wie sie nach Pergamum kommen, erblicken sie ihre Sklaven in seidenen Gewändern umhergehn, und von des Teufels Pfeile getroffen betrüben sie sich, dass sie in einem einzigen Pallium wie Arme erscheinen, während ihre Sklaven in solchem Glanze auftreten. Johannes merkt des Teufels List und spricht zu den Beiden, er sehe, dass sie ihren Sinn gewandelt hätten. Wollten sie ihren früheren Besitz an Gold und Silber und kostbaren Steinen wiedererlangen, so sollten sie ihm grade Ruthen in einzelnen Bündeln bringen. Es geschieht, und nach Anrufung des Namens Gottes verwandelt er sie in Gold. Weiter sagt er ihnen, sie sollen ihm kleine Steine vom Meeresstrand bringen. Es geschieht, und der Apostel verwandelt sie in Edelsteine. Er trägt ihnen darnach auf, sieben Tage bei den Goldschmieden und Juwelieren umherzugehn, und ihm dann Bescheid zu

führte Stelle aus Prokopios epist. 45. Man füge hinzu die Stelle aus Hieronym. ep. 58 ad Paulinum (opp. I p. 319 ed. Vallars.): '*Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, quum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit; nec putavit se simul posse et virtutes et divitias possidere*'. Uebrigens vgl. Zeller Gesch. d. griechischen Philosophie 2. Aufl. II, 204 flg. 233.

sagen, ob diese Gold und Edelsteine für ächt erklärt hätten. Als sie zurückkommen, melden sie, die Goldschmiede hätten noch niemals so reines Gold, die Juweliere noch nie so kostbare Edelsteine gesehn. Nun fordert der Apostel sie auf, die verkauften Grundstücke wiederzukaufen, da sie den himmlischen Lohn verloren hätten, und sich seidene Kleider anzuschaffen und in dem vergänglichen irdischen Glanze einherzugehn. „Blühet also, um zu verwelken, seid reich in der Zeit, um arm zu bleiben in Ewigkeit". Darauf erzählt er ihnen das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus und fügt dann hinzu, der Herr habe die Wahrheit seiner Worte auch durch Wunder bekräftigt: als man einst drei Todte zu ihm brachte, erweckte er sie wie Schlafende und sie glaubten allen seinen Worten [1]). Dann beruft er sich auf seine eigenen Wunderwerke, ja auf die Wunder die sie selbst, als sie noch die Armenhäuser besuchten, vollbracht hätten. Auf ihren Befehl seien die Dämonen geflohen; jetzt fürchteten sie selbst die Dämonen, denn wer das Geld liebt, ist ein Knecht des Mammon, Mammon aber ist der Name eines Dämons, der über den weltlichen Gewinn gesetzt ist und diejenigen beherrscht, welche die Welt lieb haben. So setzt er ihnen noch weiter die Thorheit des Strebens nach Reichthümern auseinander, und zeigt ihnen, wie die Güter, welche der Himmel spende, die natürlichen wie die geistlichen, den Armen mit den Reichen gemein seien, während die Reichen von zahlreichen Uebeln getroffen würden und schliesslich alle ihre Schätze zurücklassen müssten.

Während er noch redet, wird ein Jüngling hinausgetragen, der Sohn einer Witwe, welcher seit 30 Tagen verheirathet war. Das Leichengefolge und die Mutter werfen sich unter vielen Thränen dem Apostel zu Füssen und bitten ihn, diesen Todten ebenso zu erwecken wie die Drusiana. Der Apostel selbst wirft sich weinend nieder und betet; aufgestanden breitet er seine Hände gen Himmel aus und hält noch ein langes stilles Gebet. Als er dieses zum dritten Male gethan hat, befiehlt er den Todten von den Binden zu lösen und spricht: „Jüngling, der du aus Liebe zu deinem Fleisch schnell dein Leben verloren hast, der du deinen Schöpfer, den Heiland der Menschen, den wahren Freund nicht kennst

---

1) '*Cumque apportassent coram illo tria corpora mortuorum, velut dormientia excitata sunt ab eo, qui dabant fidem universis sermonibus eius*'. In unsern kanonischen Evangelien findet sich diese Geschichte nicht. Der Text lautet bei Melito übereinstimmend mit dem Texte bei Nausea. Abweichend redet hier Lazius (= Fabricius 563, 15) nur von e i n e m todten Jünglinge. Eine handgreifliche Aenderung.

und so dem schlimmsten Feind in die Hände gefallen bist, für deine Unwissenheit sende ich Thränen und Bitten zum Herrn, dass du nach Lösung der Banden des Todes von den Todten erstehest, und diesen beiden, dem Atticus und Eugenius kundgibst, welche Herrlichkeit sie verloren haben und welcher Strafe sie verfallen sind". Da erhebt sich Stacteus — so hiess der Jüngling — fällt vor dem Apostel nieder, wendet sich dann gegen die beiden und spricht: „Ich sah eure Engel weinen und Satans Engel über euren Sturz frohlocken"; und nun schildert er ihnen weiter, welche Reichthümer und Freuden im Himmel ihrer gewartet hätten, und welche schrecklichen Martern ihnen nunmehr bevorständen. Zuletzt fordert er sie auf, den Apostel zu bitten, dass er sie vom Verderben rette und ihre schon aus dem Buch des Lebens gelöschten Namen wieder einschreiben lasse. Nach beendeter Rede wirft er sich mit allem Volk samt Atticus und Eugenius dem Apostel zu Füssen und fleht um Erbarmen. Johannes legt ihnen eine dreissigtägige Busse auf, während deren sie von Gott vor Allem das erbitten sollen, dass Gold und Edelsteine ihre ursprüngliche Beschaffenheit wieder annehmen möchten. Als dies nach Ablauf der 30 Tage wirklich geschehn ist, wenden die beiden sich an den Apostel mit der dringenden Bitte, die Barmherzigkeit und Milde, die er immer predige, nun auch durch die That an ihnen zu bewähren. Der Apostel kündigt ihnen darauf an, dass der Herr ihre Busse angenommen hat. Auf sein Geheiss müssen sie die Ruthen wieder in den Wald, die Steine wieder an den Strand tragen. Als dies geschehn ist, werden sie der verlorenen Gnade wieder theilhaftig, vermögen also aufs Neue Dämonen auszutreiben, Kranke zu heilen, Blinde sehend zu machen und noch viele andre Wunder zu thun.

Die hohe Verehrung, welche Johannes in Ephesos und in der ganzen Provinz Asien geniesst, reizt die Götzendiener zu einem Aufstande. Sie schleppen den Apostel zum Dianentempel und fordern von ihm, dass er opfern soll. Johannes ist dazu bereit, wenn es den Götzendienern gelingen würde, durch Anrufung der Diana die Kirche Jesu Christi zum Einsturze zu bringen. Vermöchten sie dies nicht, so wolle er durch Anrufung Christi den Dianentempel zum Einsturz bringen und das Götzenbild zerstören. Gelänge ihm dies, so sollten sich die Götzendiener zu dem Gotte des Apostels bekehren. Die Mehrzahl stimmt bei. Johannes fordert das Volk auf, sich vom Tempel zu entfernen. Als die Menge hinaus ist, ruft er mit lauter Stimme: „Damit dieser Haufe erkenne, dass dieses Idol der Diana ein Dämon ist, so stürze es samt allen mit Händen gemachten Idolen die hier verehrt werden zusammen,

ohne dass ein Mensch verletzt wird. Alsbald stürzt der Tempel mit all seinen Idolen zusammen und wird zu Staub. An demselben Tage wurden 12000 Heiden, ungerechnet die Weiber und Kinder, bekehrt und getauft. Da erregt der Oberpriester Aristodemus einen Aufstand. Ein Bürgerkrieg steht im Volke bevor, da wendet sich Johannes an Aristodemus und fragt ihn, was er thun solle, um seinen Zorn zu besänftigen. Dieser erwidert, er wolle dem Apostel Gift zu trinken geben; werde derselbe davon nicht sterben, so wolle er glauben, dass dessen Gott der wahre sei. Johannes willigt ein. Aristodemus geht zum Proconsul, erbittet von diesem zwei zur Enthauptung verurtheilte Uebelthäter, stellt sie auf offenem Markte vor allem Volke hin und lässt sie vor den Augen des Apostels das Gift trinken. Sofort geben sie ihren Geist auf. Jetzt fordert Aristodemus den Apostel auf, entweder von der Lehre, durch die er das Volk vom Götterdienst abwendig gemacht habe, zurückzutreten oder das Gift zu trinken und die Allmacht seines Gottes dadurch zu beweisen, dass der Trank ihm nichts schade. Unerschrocken ergreift Johannes den Kelch, macht das Kreuzeszeichen darüber und betet, Gott, welcher Gewalt habe über alle giftigen Thiere und schädliche Wurzeln, möge auch die Kraft dieses Giftes austilgen, und allen die er geschaffen hat, empfängliche Augen, Ohren und Herzen für seine Grösse verleihn. Dann bekreuzigt er seinen Mund und seinen ganzen Leib und trinkt den Kelch aus. Darauf betet er wieder, dass die, um derentwillen er getrunken habe, an Gott glauben und seines Heiles theilhaftig werden möchten. Drei Stunden lang wartet das Volk; Johannes aber behält seine heitere Miene, ohne ein Zeichen von Erbleichen oder Zittern zu verrathen. Da bricht die Menge in den Ruf aus: der Gott, den Johannes verehrt, ist der Eine wahre Gott. Aristodemus glaubt auch jetzt noch nicht. Das Volk überhäuft ihn mit Vorwürfen, er aber wendet sich zu Johannes und bekennt, er hege noch immer Zweifel; werde Johannes aber diese Todten im Namen Gottes erwecken, so würden alle seine Zweifel verschwinden. Das Volk droht, den Oberpriester samt seinem Hause zu verbrennen, wenn er dem Apostel noch weitere Mühe mache. Johannes beschwichtigt den Aufruhr, und mahnt das Volk, Geduld auch mit dem Unglauben zu haben. Er wolle ihm seine letzten Zweifelsknoten lösen und ihn, wenn auch langsam, zur Erkenntnis seines Schöpfers führen. Wie der Arzt zur Heilung eines Kranken verschiedene Medicin verwende, so wolle auch er thun, wenn Aristodemus durch das Geschehene noch nicht geheilt sei. Darauf ruft er den Aristodemus, und gibt ihm seine Tunica, während er selbst nur im Pallium dasteht. Befragt, was er damit wolle, gebietet der Apostel ihm,

die Tunica über die Leichname zu breiten und dazu zu sprechen: der Apostel Christi hat mich gesandt, dass ihr in seinem Namen erstehet, und dass Alle Christum als den Herrn über Leben und Tod erkennen. Aristodemus thut also und die Todten stehen auf. Da huldigt er dem Johannes, eilt darauf zum Proconsul und erzählt diesem alles was sich zugetragen. Beide kommen darauf zu Johannes, fallen ihm zu Füssen, bitten ihn um Verzeihung und erklären sich bereit, alles zu thun was er befehle. Johannes nimmt sie unter Danksagung gegen Gott auf und befiehlt ihnen eine Woche lang zu fasten, und tauft sie darauf. Nachdem dies geschehn ist, brechen sie mit ihrer ganzen Verwandtschaft und Dienerschaft alle Götzenbilder und erbauen eine Basilika im Namen des heiligen Johannes.

Hieran reiht sich in beiden Texten sofort die assumptio Joannis, eingeleitet mit den Worten '*in qua [basilica] ipse Joannes assumptus est hoc ordine. Cum esset annorum nonaginta apparuit ei dominus etc.*' (Fabricius II, 580, 15; III, 621, 13).

Der Text der assumptio ist wie bereits bemerkt, auch noch griechisch, syrisch, armenisch, koptisch und äthiopisch erhalten. An seiner Abkunft von den gnostischen περίοδοι kann kein Zweifel sein.

Aller Wahrscheinlichkeit nach stammen aus derselben Quelle auch die jetzt nur noch in den lateinischen 'miracula' (und nach ihnen in der 'passio') erhaltenen Stücke von dem Philosophen Krato und den zerbrochenen Edelsteinen, welche Johannes wieder ganz macht, von den Jünglingen Atticus und Eugenius und der Verwandlung der Ruthenbündel in Gold und der Steinchen vom Meeresstrande in Edelsteine, von der Auferweckung des Stacteus und der Reue der beiden Jünglinge, endlich von der Zerstörung des Dianentempels, von dem Oberpriester Aristodemos und von dem Gifttranke, der zwei Verbrecher tödtet, während er dem Apostel nichts schadet. Wenigstens ist der Ursprung aus den περίοδοι für einen Theil dieser Geschichten noch durch anderweite Parallelen erweislich, und nur das Eine kann fraglich sein, ob die betreffenden Stücke bei „Abdias" noch in ursprünglicher oder schon in mehr oder minder überarbeiteter Gestalt erhalten sind.

Zu der Geschichte von den verwandelten Ruthenbündeln bietet Evodius de fide c. Manich. c. 40 (August. opp. T. VIII append. col. 31) eine Parallele. Die betreffenden Worte lauten: '*Et tamen cum ipsa caro propter praesentem infirmitatem foenum appelletur, creditis Joannem de foeno aurum fecisse et non creditis deum omnipotentem de corpore animali spiritale corpus facere posse?*' Unzweifelhaft liegt hier

ein Citat aus den bei den Manichäern im Gebrauche befindlichen Johannesacten vor. Bemerkung aber verdient, dass Johannes hier nicht Ruthenbündel, sondern Heu in Gold verwandelt. Zahn sieht das Ursprüngliche bei Abdias und nimmt an, Evodius habe „einer Anspielung an Jes. 40, 6 zu lieb“ den Ausdruck „etwas anders gestaltet“. Aber grade das Umgekehrte ist das Richtige. Wenn Evodius in den häretischen Johannesacten nicht von der Verwandlung des Heu's, sondern von der Verwandlung der Ruthen gelesen hätte, so hätte er auf die Jesajastelle gar nicht kommen können, und seiner ganzen Argumentation wäre der Nerv durchschnitten, ganz abgesehn davon, dass er eine solche Fälschung des Citats in einer Streitschrift gegen die Manichäer gewiss nicht ungestraft sich hätte erlauben dürfen. Nun ist ja aber die Lesung des Evodius überdies bei verschiedenen andern Schriftstellern bezeugt. Theodoros Studites erwähnt in seiner oratio VII in S. Joannem Evangelistam (in einer in dem Druck bei Mai N. P. Bibl. V, 2, 62 sqq. nach cod. Vatic. 2019 allerdings fehlenden Stelle) unter den von Johannes vollbrachten Wundern auch χόρτον εἰς χρυσὸν μεταβαλλόμενον (so nach cod. Paris. gr. 1197, dessen Mittheilung ich Max Bonnet verdanke). Ebenso wissen Symeon Metaphrastes (bei Migne Patr. gr. 116 col. 702) und die griechischen Menäen zum 26. September (a. a. O. p. 174) zu erzählen, dass der Apostel Heu (χόρτον, also keine Ruthen) in Gold verwandelt habe, wenn sie gleich die Geschichte in ganz anderem Zusammenhange bringen als Abdias. Näher an letzteren heran tritt der Ausdruck bei dem angeblichen Isidor in seiner Schrift 'de vita et obitu sanctorum' in den Basler Orthodoxographis II, 597: '*Mutavit in aurum silvestres frondium virgas*'. Aus dem Heu ist also einfach Laub, oder grüne Zweige geworden. Bei Pseudo-Isidor findet sich ferner auch die Geschichte von der Verwandlung und Rückverwandlung der Steine vom Meeresstrande: '*littoreaque* [so ist mit Freculf zu lesen statt *littoreae aquae*] *saxa in gemmas, iterum gemmarum fragmina in propriam reformavit naturam*'.

Der Gifttrank des Johannes hat ebenfalls in den gnostischen Acten gestanden. Die betreffende Geschichte findet sich in ziemlich verschiedener Fassung noch in dem ersten Theile der bei Tischendorf abgedruckten griechischen Acten, welche den Vorgang nach Rom verlegen (Tischend. p. 269 sq.), und ebenso im ambrosianischen Codex und in cod. Vat. 654. In der letzteren Handschrift wird ausserdem (f. 145 col. 4) noch von einem zweiten Gifttranke des Apostels berichtet, der sich in Milet zugetragen haben soll. Eine vollständige Doublette zu dem Gifttrank des Johannes bietet endlich die Erzählung bei Symeon Metaphrastes und in den

griechischen Menäen von dem Manne, der sich in Schuldennoth durch Gift tödten will, aber den Trank unwissentlich durch das Kreuzeszeichen unschädlich macht. Ephesos wird nur in den beiden letzteren Quellen als Schauplatz der Handlung bezeichnet. Pseudo-Isidor setzt wieder direct die Erzählung in der Fassung des Abdias und des Melito voraus: '*bibens letiferum haustum, non solum evasit periculum sed et eodem prostratos poculo in vitae reparavit statum*'. Nicht zu entscheiden ist, welche Fassung die Pseudoaugustinischen Soliloquien (c. 22) voraussetzen: '*pro hac [dulcedine Christi] quoque gustanda veneni poculum intrepidus Joannes potavit*'. Es mag fraglich erscheinen, an welchen Ort die ursprüngliche Erzählung den Gifttrank des Apostels verlegt hat; dass das Wunder selbst schon im „griechischen Leucius“ stand, ist weiter unten noch näher zu erweisen.

Ob auch die Geschichte von der Auferweckung des Stacteus anderweit bezeugt ist, muss als zweifelhaft gelten. Zahn (p. CXVI) bezieht hierauf die Worte aus Pseudo-Isidor: '*Viduam quoque praecepto populi suscitavit et redivivum corpus iuvenis revocata anima reparavit*'. Indem er hier die Lesart des verderbten Textes Bibl. Casin. III, 2, 38 vorzieht, welcher '*iuvenis*' in '*ieiuniis*' corrumpirt hat, findet er in den Worten zugleich einen Nachklang des dreissigtägigen Fastens zum Zweck der geistlichen Auferweckung zweier Jünglinge. Dieser Nachklang wäre allerdings „ziemlich confus“; überdies wäre nach der von Zahn vorgezogenen Lesart von der leiblichen Erweckung des Jünglings Stacteus, auf welche Bezug genommen sein soll, überhaupt gar keine Rede, sondern lediglich von der Auferweckung der Witwe, wobei auch gar nicht abzusehn wäre, was die „Fasten“ mit der Wiederherstellung ihres Leibes zu thun haben sollten. Nun ist aber in der betreffenden Geschichte bei Abdias gar nicht von Auferweckung einer Witwe, sondern eines Witwensohnes die Rede. Dagegen erzählt ja wenigstens der kürzere Melitotext von der Auferweckung der Drusiana in Worten, die es immerhin offen lassen, ob sie eine Ehefrau oder eine Witwe war. Sie wird hier als alte Schülerin des Apostels und treue Pflegerin der Armen geschildert, aber mit keinem Worte als Ehefrau bezeichnet. Dagegen wird sie bei Perionius (a. a. O. S. 502) ausdrücklich eine Witwe genannt, was die Vermuthung nahe legt, dass es ältere Texte gab, in denen das Gleiche der Fall war. Der Ausdruck '*praecepto* [*ad precem* Freculf] *populi*' ist wol nur ungeschickte Zusammenfassung dessen, was bei Melito von den Wehklagen des den Leichenzug begleitenden Volkshaufens erzählt wird. Ob der auferweckte Jüngling Stacteus sein soll oder Kallimachos, kann hier noch nicht entschieden

werden; jedenfalls nimmt Isidor auf „die geistliche Auferweckung zweier Jünglinge“ gar keinen Bezug.

Dagegen wird die Geschichte von der Zerstörung des Artemistempels irgendwie auf die gnostischen Acten zurückgehn. Zahn bestreitet dies (p. CXIV) aus dem Grunde, weil die ganze Erzählung vor dem Jahre 262, in welchem der Tempel wirklich durch die Gothen zerstört wurde, undenkbar sei, also nicht in dem weit älteren „griechischen Leucius“ gestanden haben könne. Abdias soll sie aus dem „lateinischen Leucius“ haben, desgl. Paulinus von Nola (Carmen XI in Felicem bei Gallandi VIII, 212); cod. Paris. 1468 (bei Zahn p. 187) soll nur eine Doublette aus Prochoros geben, Symeon Metaphrastes ebenfalls dem Prochoros folgen; der Syrer (p. 45 sq. der engl. Uebersetzung bei Wright) lasse die Dämonen nur weissagen, die Hütte des Johannes werde dereinst den Tempel zerstören und lasse damals nur das Bild zerstört werden (was chronologisch betrachtet vor 262 ebenso unrichtig wäre). Chrysostomos ferner solle nichts von der Zerstörung des Artemisions wissen; und wenn Kyrill von Jerusalem sie doch unzweifelhaft erwähnt (encom. Mariae Opp. ed. Aubert V, 2 [mittlere Abth.] p. 340) so sei dies „eine des traditionellen Anhaltes entbehrende Phantasie“. Ein unbefangenes und vor Allem vollständiges Verhör der vorhandenen Zeugen wird hier nothwendig zu der entgegengesetzten Ansicht führen. Zunächst ist die Behauptung falsch, dass Chrysostomos von der Zerstörung des Artemisions nichts wisse. Schon Bonnet (Revue critique l. c. p. 454 not. 3) hat auf die Stelle des Chrysostomos Opp. V (Druckfehler statt X), p. 772 Montfaucon verwiesen und auf ihre Aehnlichkeit mit der Erzählung des cod. Paris. 1468 aufmerksam gemacht. Diese letztere ist also keine Doublette aus Prochoros. Paris. 1468 erzählt die Zerstörung des Artemisions zweimal, das einemal mit Prochoros vor dem Patmosexil, das andremal unabhängig von jener Quelle nach dem Exil: die Ausgleichung beider Erzählungen mit einander erfolgt (p. 187, 6) auf die einfachste Weise von der Welt: die zweite Erzählung wird mit den Worten eingeleitet τὸν γὰρ ναὸν αὐτῆς [τῆς μιαρᾶς Ἀρτέμιδος] καταστραφέντα ὑπὸ Ἰωάννου ὄντων ἡμῶν ἐν τῇ ἐξορίᾳ οὗτοι πάλιν ἀνοικοδόμησαν. Warum soll „der griechische Leucius“ sich nicht auf ähnliche Weise geholfen haben? Nun hat Paris. 1468 in dem Abschnitte, in welchem er die Zerstörung des Artemistempels berichtet, unzweifelhaft „leucianische“ Materien verarbeitet. Ganz dasselbe ist aber auch bei Abdias in dem betreffenden Abschnitte der Fall: denn das, was dort vorher und nachher erzählt wird, stammt theils sicher, theils höchstwahrscheinlich aus „Leucius“. Ob die ursprüngliche Erzählung

der περίοδοι nicht vielleicht nur von der Zerstörung des Götzen-Bildes gesprochen hat, wird man allerdings fragen dürfen, da hierin die erste Erzählung bei Prochoros (p. 33 Zahn) mit der des Syrers (a. a. O.) übereinkommt, beide von einander unabhängige Texte aber offenbar auf eine gemeinsame Quelle verweisen. Mit demselben Rechte lässt sich aber die bei Prochoros an zweiter Stelle (p. 42), bei Abdias und in dem von Prochoros unabhängigen Stücke des Paris. 1468 übereinstimmend berichtete Erzählung von der Zerstörung des Tempels auf eine gemeinsame Quelle d. h. eben auf die περίοδοι zurückführen, in welcher vielleicht schon ähnlich wie jetzt bei Prochoros beide Erzählungen neben einander standen. Dass Symeon Metaphrastes seine Erzählung der Zerstörung des Artemisions aus Prochoros geschöpft habe, halte ich auch für wahrscheinlich; aber weder Chrysostomos noch Kyrill von Jerusalem — dessen Zeugnis man ohne Willkür nicht anfechten kann — haben den Prochoros, der zu ihrer Zeit wahrscheinlich noch gar nicht existirte, benutzen können.

Gegenüber den Texten der 'virtutes' und der 'passio S. Joannis' bietet die mehrfach bereits erwähnte vita Joannis bei Pseudo-Isidor (in den Orthodoxographi des Grynäus II, 597 sq.) wenig oder nichts Neues. Es fragt sich aber überhaupt, ob diese vita unabhängig von dem Melitotexte entstanden ist. Während sonst Pseudo-Isidor meist nur den Text des sogenannten 'Breviarium apostolorum' wiedergiebt, bietet er über Johannes einen eigenen ausführlichen Artikel, in welchem die Worte eines älteren Textes durch weitere Zuthaten bereichert sind. Diese Zuthaten sind in einen bereits vorgefundenen Text eingeschoben. Der letztere stimmt mehr oder minder wörtlich mit ähnlichen Prologen zum Johannesevangelium respective zur Apokalypse überein. So finden die Worte '*supra pectus domini recumbens evangelii fluenta de ipso sacro dominici pectoris fonte potavit*' fast wörtlich sich wieder in dem Proömium zum 1. Buche des Commentars des Primasius von Utica zur Apokalypse (Bibl. Patr. Max. X, 288) und in wenig andrer Fassung in dem Prologe von Augustins tractatus in Joann. (opp. III, 2, col. 209 sq. ed. Antw. 1700), bei Claudius von Turin in dem Prologe zur Matthäuscatene (Mai N. P. B. I, 1, 503) und in einem pseudaugustinistischen Tractat (sermo CLXIX bei Mai I, 1, 378); die eigenthümliche Notiz von seiner Verbannung '*in Patmon insulam metallo relegatur*' kehrt wieder bei Victor von Pettau in dessen Scholien zur Apokalypse (Gallandi IV, 59) und bei Primasius von Utica (a. a. O.). Ferner die Worte '*virgo electus a domino atque inter ceteros magis dilectus*' haben ihre

Parallele ebenfalls bei Primasius und noch vollständiger in dem angeblich augustinischen Sermo CXCII in Joann. (Mai N. P. B. I, 1 p. 449 sq.) ‚*vidit etiam — mysteria, quae ei dominus propter munditiam castitatis et virginitatis suae revelare dignatus est et quia plus cum ceteris dilexit discipulis*'. Noch wörtlicher stimmt der alte Prolog zum Johannesevangelium (bei Belsheim codex aureus p. 297 u. ö.), wo sich sowohl das '*virgo electus a domino*' als das '*prae ceteris dilectus*' wiederfindet. Aber auch die Worte über den Ursprung des Johannesevangeliums — '*recessit Ephesum ibique ad haereticorum refutandas versutias efflagitatus ab Asiae episcopis evangelium novissimus edidit*' stimmen wesentlich mit den alten Prologen, insbesondere mit Victorin von Pettau und Primasius, aber auch mit dem Prologe des Hieronymus zum N. T. und dem Prologe vor Augustins Tractaten zu Johannes. Endlich der Schluss, welcher das Scheiden des Apostels im Einklang mit der auf die περίοδοι zurückgehenden Ueberlieferung erzählt, stimmt (abgesehen von der Zeitbestimmung im 67. Jahre nach Christi Passion, welche auf die vorher erwähnten Quellen zurückweist) zwar nicht wörtlich, aber sachlich ebenfalls mit dem alten Prolog zu dem Johannesevangelium (cod. aureus ed. Belsheim p. 297) überein. Noch genauer und zwar theilweise wörtlich ist aber die Uebereinstimmung mit der noch zu besprechenden Stelle Augustins tract. 124 in Joann. 21, 19 sq. Der eben erwähnte alte Prolog enthält auch eine Bezugnahme auf die Wunder des Johannes in Ephesos ('*in Epheso per multa signorum experimenta promens Christum*') ohne jedoch dieselben speciell aufzuzählen. Die Aufzählung der Wunder bei Pseudo-Isidor lautet vollständig wie folgt: '*Cuius quidem inter alias virtutes magnitudo signorum haec fuit. Mutavit in aurum silvestres frondium virgas, littoreae aquae* [l. *littoreaque*] *saxa in gemmas: iterum gemmarum fragmina in propriam reformavit naturam. Viduam quoque praecepto populi suscitavit et redivivum corpus iuvenis revocata anima reparavit. Bibens letiferum haustum, non solum evasit periculum, sed et eodem prostratos poculo in vitae reparavit statum*'.

Um die Provenienz dieser Zusammenstellung zu entscheiden, verdient vor Allem Beachtung, dass hier des so berühmt gewordenen, von den Kirchenvätern so häufig besprochenen Oelmartyriums keine Erwähnung geschieht. Die benutzte Quelle kann desselben also nicht gedacht haben. Dieser Umstand aber erklärt sich sofort, da dasselbe auch im Melitotexte fehlt, obwol es auch bei Abdias (aber als ephesinisches Ereignis) erzählt wird. Bedenken wir nun weiter, dass sämmtliche bei Pseudo-Isidor aufgezählten Wunder sich auch bei Melito wiederfinden, so

wird die Vermuthung zur Gewissheit, dass dieser hier als Quelle diente. Hiermit ist schliesslich auch entschieden, dass der auferweckte Jüngling Stacteus ist und nicht der bei Melito gar nicht erwähnte Kallimachos. Dass Pseudo-Isidor die beiden bei Melito räumlich getrennten Auferweckungsgeschichten zusammennimmt, erklärt sich einfach aus der für seine Aufzählung der Wunder gebotenen Kürze.

Sonach haben wir in dem Artikel „Pseudo-Isidors" über Johannes einfach eine aus Melito erweiterte Fassung des Prologes zum Evangelium, respective zur Apokalypse des Johannes. Derselbe Text des vielgebrauchten und bei allen Abweichungen im Einzelnen, im Ganzen stereotypen Prologes findet sich, wenn auch in sehr verderbter Gestalt, wie bereits erwähnt ist, in der Bibl. Casinensis III, 2, 38 und in einer durch Einschiebsel aus Rufins Kirchengeschichte stark erweiterten Gestalt, in Freculphs Chronicon (lib. II, 2, 9) wieder.

Aus dem alten 'Breviarium apostolorum' sind in dem Abschnitte Pseudo-Isidors nur die Eingangsworte '*Joannes apostolus et evangelista filius Zebedaei frater Jacobi dilectus domini*' und die Schlussnotiz über den Todstag '*VI Kal. Januar.*' geflossen.

Auf Pseudo-Melito geht auch die Erzählung bei Ordericus Vitalis (bei Duchesne l. c. p. 485 sqq. Migne, Patr. lat. 188 col. 148 sqq.) zurück. Ordericus hat aber wie die Notiz von dem römischen Oelmartyrium an der porta Latina II non. Mai. beweist, bereits den interpolirten Melito benutzt.

Von ungleich geringerer Bedeutung als „Abdias" und „Melito" ist für die Ausmittelung der ursprünglichen Johanneslegende die bereits oben erwähnte syrische „Geschichte Johannes des Sohnes Zebedäi des Apostels und Evangelisten", welche Wright nach zwei Handschriften, einer Petersburger aus dem 6. und einer Londoner aus dem 9. Jahrh. herausgegeben hat (p. 3—60 der englischen Uebersetzung). Dieselbe wird am Schlusse als „Lehre des Johannes" (διδασκαλία Ἰωάννου) bezeichnet, um so passender, da der grössere Theil ihres Inhaltes mit langen Lehrreden ausgefüllt ist. Als Verfasser des syrischen Textes wird kein Geringerer als Eusebios von Cäsarea genannt, der die Geschichte in einem griechisch geschriebenen Buche gefunden und ins Syrische übertragen habe. Gelegentlich wird auch (p. 9 der engl. Uebers.) für die Geschichte des Johannes auf Bücher in den Archiven des Nero Bezug genommen. Natürlich ist dies alles Schwindel, nur dazu bestimmt, die wirklichen Quellen, aus denen der Verfasser schöpfte, zu verdecken. Griechische Quellen liegen sicher zu Grunde; ob das Buch so wie es ist eine einfache Uebersetzung aus dem

Griechischen bietet, wage ich nicht zu entscheiden; wahrscheinlich ist es nicht, wenn man das specielle Interesse des Verfassers für Edessa bedenkt (p. 54)[1].

Die Erzählung beginnt mit der Himmelfahrt Jesu und der Aposteltheilung. Johannes wandert von Jerusalem nach Ephesos, woselbst man bei seiner Ankunft grade ein Fest zu Ehren der Artemis feiert. Es folgt die hier eigenthümlich umgebildete Geschichte von seinen niedern Dienstleistungen in einem Badehause, von dem Tode eines Jünglings im Bade und von seiner Erweckung durch den Apostel, welche den Anlass zu zahlreichen Bekehrungen gibt. Dann folgt die wieder eigenthümlich gestaltete Geschichte von der Zerstörung des Artemisbildes, ebenso ganz abweichend von den übrigen Texten die Verbannung des Apostels, seine Rückkehr nach Ephesos und die Abfassung des Evangeliums, zuletzt ganz kurz das Abscheiden und das Begräbnis des Johannes im 120sten Lebensjahre.

Schon diese Uebersicht zeigt, dass der aufgenommene Erzählungsstoff ziemlich spärlich ausgefallen ist. Desto breiteren Raum nehmen die ganz im katholischen Geiste gehaltenen Reden ein, denen offenbar das Hauptinteresse des Verfassers zugewendet ist. Darin begegnen uns die nicänischen Formeln: p. 6 „Licht von Licht", vgl. p. 32 die Ewigkeit des Sohnes mit dem Vater; p. 4 vom heil. Geist: „welcher ausgeht vom Vater". Das Abendmahlsbrot heisst „Gottes Leib" (p. 37 vgl. p. 44. 54), und mit besondrer Ausführlichkeit werden die Taufceremonien, Oelweihe und Wasserweihe, Salbung und Untertauchen geschildert (p. 37 ff. 52 f.). Wenn die Salbung der Taufe vorhergeht, so beruht dies auf der seit dem 4. Jahrh. bezeugten katholischen Sitte (Thilo, Acta Thomae p. 176). Beachtung verdient auch, dass p. 42 bereits die Kindertaufe als allgemeiner Brauch vorausgesetzt wird, was noch zu Ende des 4. Jahrh. im Oriente nicht der Fall war. Noch etwas weiter hinab führt uns der ausgebildete Kreuzescultus, die Segnung der Versammlung durch ein in der ausgestreckten Rechten gehaltenes Kreuz, das Aufpflanzen des Kreuzes und die Anzündung von Lampen vor demselben (p. 5. 32). Nehmen wir hinzu, dass die Abfassung des Buches fälschlich dem Eusebios zugeschrieben wird, was doch gewiss erst längere Zeit nach seinem Tode möglich war, so wird sich als terminus a quo etwa die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts ergeben.

---

1) Wenigstens fragen kann man auch, ob nicht die Beschreibung des Artemisbildes über den Thoren von Ephesos, vor welchem eine Lampe brennt (p. 8), dem Christusbilde auf dem Stadtthor von Edessa nachgebildet ist (vgl. meine Abgarsage S. 60 f.).

Terminus ad quem ist das 6. Jahrhundert, aus welchem schon eine der Handschriften unsres syrischen Textes stammt. Eine noch genauere Angabe lässt sich vielleicht dem Umstande entnehmen, dass der Syrer öfters von der „Hütte“ des heiligen Johannes auf dem Berge oberhalb des Artemisions redet. Von der Entstehung dieser Hütte gibt er (p. 43 f.) folgenden, offenbar auf einer ephesinischen Localtradition beruhenden Bericht. Als Johannes seinen Vorsatz ausspricht, Ephesos zu verlassen, und Asien und Phrygien zu durchwandern, wird er durch die Bitten der ephesinischen Christen zum Bleiben vermocht. Da spricht er „Lasst uns ausgehn und die ganze Stadt durchziehn, damit ich sehe wo es für mich passend ist zu wohnen, denn meine Mitapostel werden zu mir kommen“. Als sie auf dem Wege sind, lässt er sich den Artemistempel zeigen. Seine Begleiter sind geneigt, die Priester zu tödten und den Tempel zu verbrennen, der Apostel aber verhindert dies und gebietet, Keinem ein Leid zu thun. Da fällt sein Blick auf eine Anhöhe oberhalb des Tempels und er spricht „hier will ich wohnen“. Der Statthalter und die Grossen der Stadt wollen ihm einen Palast baun, aber der Apostel wehrt ihnen und begehrt für sich nichts als eine Hütte. Diese wird alsbald an der bezeichneten Stelle errichtet: hier wohnt Johannes lange Zeit, hier versammelt er die Gläubigen zu regelmässigem Gottesdienste, tauft und spendet das Abendmahl; hier endlich findet er auch seine Grabstätte (p. 59). Die „Hütte“ des Apostels ist also die alte, offenbar ziemlich kleine und unscheinbare Johanneskirche. An der Stelle derselben erbaute später Justinian (527—565) die neue prächtige Johanneskirche, nachdem die alte wegen Baufälligkeit abgebrochen war (Prokopios de aedificiis Justiniani V, 1 T. III p. 310 Dindorf, vgl. Zahn CLIX sq.). Die Entstehung der Tradition wird in eine Zeit fallen, in welcher „die Hütte auf dem Berge“ noch auf den zu ihren Füssen liegenden Artemistempel herabschaute; unser Syrer aber muss jedenfalls geschrieben haben, als jene „Hütte“ noch nicht durch den prächtigen Bau Justinians ersetzt war, also wol spätestens zu Anfang des 6. Jahrhunderts.

Was nun speciell den Erzählungsstoff unsres Buches betrifft, so fallen sofort gewisse Berührungen mit Prochoros in die Augen, obwol die Abweichungen weit grösser sind. Auch die beiden gemeinsamen Geschichten werden doch ganz verschieden erzählt. Von einer Abhängigkeit unsres Syrers von Prochoros kann keine Rede sein — wahrscheinlich hat er sogar etwas früher als dieser geschrieben — ebenso wenig aber lässt sich annehmen, dass jener lediglich aus „unbestimmten Traditionen“ (Zahn p. LVII) geschöpft hat. Wenigstens eine hand-

greifliche Spur einer benutzten schriftlichen Quelle hat sich p. 18 sq. erhalten. Hier erzählt der Bademeister, er habe einen seit sechszehn Jahren blinden Sohn, dem Artemis trotz aller Gebete und Spenden nicht habe helfen können, Johannes aber macht ihm für spätere Zeit Hoffnung, dass Christus dem Blinden die Augen öffnen werde. Die Blindenheilung selbst aber wird im Folgenden nirgends berichtet. Dies ist doch nur so zu erklären, dass ein Bearbeiter hier in das ursprüngliche Gefüge eingegriffen und die in der Quelle erzählte Heilungsgeschichte aus den Augen verloren hat.

Liegt aber hier eine schriftliche Quelle zu Grunde, so wird man sie um so eher in denjenigen Stücken vermuthen dürfen, in denen sich der Syrer mit Prochoros mehr oder minder berührt. Allerdings die Reise nach Ephesos wird hier ganz anders erzählt als dort. Von der Seefahrt des Johannes und dem Schiffbruche ist ebenso wenig die Rede wie von dessen Anlasse, der ursprünglichen Weigerung des Apostels nach Asien zu gehn. Johannes wandert hier zu Fuss, also auf dem Landwege von Jerusalem nach Ephesos. Nach dreitägiger Wanderung pflanzt er ein hölzernes Kreuz auf, kniet vor demselben nieder, um die Kraft des Herrn zur Ausübung seines Berufes zu erflehn und erklärt sich bereit, dahin zu gehn, wohin sein Herr ihn senden werde. Hier scheint wol ähnlich wie bei Niketas Paphlago eine absichtliche Aenderung vorzuliegen, da es des Apostels würdiger schien, ohne Widerrede dorthin zu gehn, wohin sein Herr ihn zu gehen befohlen hatte. Vermuthlich hat also hier Prochoros und nicht der Syrer das Ursprüngliche bewahrt. Die Erzählung des Ersteren erinnert an die ähnliche Weigerung des Thomas (acta Thomae bei Tischendorf p. 190), des Andreas (acta Andreae et Matth. Tischendorf p. 135 sq.) und des Philippus (bei Wright p. 69 sq. der engl. Uebers.). Es war dies ein in den gnostischen *περίοδοι ἀποστόλων* stereotyper Zug. Dann aber wird Prochoros hier wol überhaupt den Eingang der alten gnostischen Acten im Wesentlichen treu bewahrt haben.

Auf die Geschichte vom Schiffbruch und der wunderbaren Rettung folgt nun bei Prochoros die Erzählung von der Ankunft des Apostels in Ephesos, von seiner Verdingung als Knecht in einer Badeanstalt und von der Auferweckung eines im Bade getödteten Jünglings. Mit diesen Erzählungen zeigt der syrische Text eine merkwürdige Aehnlichkeit. Allerdings der Eintritt des Apostels ist ganz anders erzählt. Nachdem Johannes 48 Tage lang in den Städten und Dörfern Asiens gepredigt hat, kommt er nach Ephesos und erblickt hier das Bild der Göttin über allen Thoren der Stadt. Am Ostthore trifft er ein anbetendes Weib,

die ihm auf sein Befragen die Bedeutung des Bildes erklärt, ihm aber Staub in die Augen wirft, als er ihr verbietet, ihm weiter von der „Tochter des Satans“ zu sprechen. Nun folgt auch beim Syrer die Badegeschichte. Statt der Bademeisterin Romana haben wir hier einen Bademeister Secundus, bei dem er sich als Knecht verdingt. Wird er bei Prochoros als Einheizer angestellt, so übernimmt er hier zuerst das Geschäft, Holz für die Heizung des Bades herbeizuschleppen. Während aber dort die Bademeisterin als ein böses gewaltthätiges Weib geschildert wird, das den Apostel grausam mishandelt, und denselben schliesslich zwingt, sich in einer öffentlich ausgestellten Urkunde förmlich als ihren Knecht zu bekennen, so findet hier von allem das Gegentheil statt. Secundus behandelt seinen neuen Knecht aufs Freundlichste; er wundert sich, dass Johannes für seinen Sold weder Kleider noch Schuhe kauft, bietet ihm Zulage an, und als er hört, dass jener schon einen Herrn hat, macht er sich Bedenklichkeiten, des Apostels Dienste ohne Einwilligung seines Herrn länger anzunehmen. Johannes predigt ihm das Evangelium, Secundus wird gläubig und ersucht den Apostel, statt der bisherigen niederen Dienstleistungen vielmehr die Aufsicht über die Knechte und die Kassenführung zu übernehmen, worauf die Einkünfte des Bades sich wunderbar vermehren.

Hierauf folgt in beiden Texten die Geschichte von dem im Bade getödteten Jüngling. Aber der Anlass des Todes wird wieder beim Syrer ganz anders erzählt. An die Stelle des Dämons, der alljährlich sein Opfer fordert, tritt hier der Engel des Herrn, der den Jüngling — derselbe heisst hier Menelaos und ist des Statthalters Sohn — auf das Gebet des Apostels tödtet, weil er trotz dessen Warnung wiederholt mit einer Hure gebadet hat. Diese letztere Motivirung könnte in der Quelle ursprünglich sein; wenigstens ist der Zug ganz im Geschmacke der gnostischen Apostelacten. Wie bei Prochoros, so wird auch hier der Apostel als Mörder verklagt; während aber dort der Vater des Getödteten alsbald vor Schrecken stirbt, befiehlt er hier den Apostel festzunehmen und zu entkleiden, worauf man auf dem nackten Leibe vom Halse herabhangend das Kreuz findet, aus welchem, sobald man es berühren will, feurige Zungen hervorbrechen. Den letzteren Zug kann man geneigt sein, auf Rechnung des in unserm Buche sehr ausgebildeten Kreuzescultus zu schreiben; indessen spielt ja auch in gnostischen Apostelgeschichten das Kreuzeszeichen eine grosse Rolle und die Feuerzungen entsprechen jedenfalls dem gnostischen Geschmack. So könnte möglicherweise auch dieser Zug ursprünglich sein. Darauf wird hier wie dort der Jüngling vom Apostel wiederbelebt, worauf sich der Statt-

halter und eine grosse Volksmenge bekehren. Wie bei Prochoros so folgt auch hier die Geschichte von einem grossen Artemisfeste, welches Anlass gibt zur Bekehrung der übrigen Bewohner der Stadt. Nimmt der Apostel dort im Tempel zur Rechten des Götzenbildes Platz, so lässt er sich hier auf der Höhe oberhalb des Tempels eine Hütte bauen. Wie dort, so zerstört auch hier die heidnische Bevölkerung das Artemisbild mit eigner Hand. Während aber dort die Steine, welche wider den Apostel geschleudert werden, vielmehr das Götzenbild treffen und zerstören und erst wiederholte Strafwunder, zuletzt ein furchtbares Erdbeben, die Bekehrung der Heiden herbeiführen, so verkündigt hier der im Götzenbilde wohnende Dämon „Legion“ selbst, dass die Hütte den Tempel zerstören werde, worauf sich die Menge unter Führung ihrer Priester bekehrt, Stricke um das Artemisbild legt und dasselbe herabstürzt. Dass hier die Darstellung bei Prochoros einen alterthümlicheren, dem gnostischen Geschmacke entsprechenderen Charakter trägt, liegt wol auf der Hand. Auf alle Fälle weist die bei beiden Schriftstellern trotz aller Differenzen im Einzelnen doch in den Hauptzügen und selbst in der Reihenfolge übereinstimmende Gruppe von Erzählungen auf eine ältere Quelle zurück, welche keine andre sein kann als die gnostischen περίοδοι Ἰωάννου.

Ganz eigenthümlich ist die Geschichte von der Verbannung des Apostels erzählt. Im Widerspruche mit allen andern Texten ebenso wie mit der älteren kirchlichen Ueberlieferung, aber in Uebereinstimmung mit einer Stelle des Hieronymus [1]) wird die Verbannung des Apostels auf Nero zurückgeführt. Dieser befiehlt auf die Kunde, dass ganz Ephesos sich zum Christenthume bekehrt hat und so „nächst Edessa“ die erste christliche Stadt geworden ist, den Statthalter einzukerkern, den Apostel zu verbannen und die Stadt zu verwüsten. Die Bürger bringen ein Lösegeld von 300 Pfund Goldes zusammen, um die Zurücknahme des Befehles zu erwirken. Inzwischen ist aber schon der Kaiser selbst durch einen Engel mit feurigem Schwerte der Sprache beraubt und mit sofortigem Tode bedroht worden, wenn er den Apostel nicht entlasse. Nothgedrungen gibt Nero hierzu den schriftlichen Befehl; die Boten der Epheser kehren mit ihrem Golde zurück und erbauen davon zwei Kirchen, der Apostel aber kehrt ebenfalls nach Ephesos zurück.

---

1) Hieron. adv. Jovinian. I, 26 (opp. II, 2, 278 Vallars.): '*Refert autem Tertullianus quod a Nerone missus in ferventis olei dolium purior et vegetior exiverit quam intraverit*'. Dass Tertullian des Nero nicht Erwähnung thut, berechtigt noch nicht '*a Nerone*' in '*Romae*' zu ändern.

Man hat es auffällig gefunden, dass der Syrer nicht einmal den Ort nennt, wohin Johannes verbannt wurde. Das Schweigen soll absichtlich sein, um mit dem Namen Patmos auch die Erinnerung an die Apokalypse auszulöschen (Zahn p. XLIX). Solch tendenziöses Verfahren lässt sich aber schwerlich bei unserm Verfasser voraussetzen. Er nennt Patmos einfach darum nicht, weil ihm das ganze Exil des Apostels überhaupt nur eine flüchtige Episode von geringem Interesse ist: nicht auf die Verbannung als solche, sondern auf die durch ein Wunder erzwungene alsbaldige Rücknahme des Verbannungsdecretes legt seine Darstellung Gewicht. Für die Apokalypse zeigt er ebensowenig ein negatives als ein positives Interesse. Dagegen erinnert die Züchtigung Nero's durch den Engel an die Erzählung des Pseudo-Linus, dass Nero zur Strafe für die über die römischen Christen verhängte Verfolgung auf Befehl des ihm im Gesichte erschienenen Petrus fürchterlich durchgeprügelt und dadurch gezwungen wurde, seine Hand von den Knechten Gottes abzulassen (Bibl. Patr. Max. II, 70). In der syrischen Johanneslegende ist die Einführung des Nero speciell dadurch begründet, dass nach der Rückkehr des Johannes aus dem Exil Petrus und Paulus ihn in Ephesos besuchen. Denn da nach der auch vom Syrer p. 57 ausdrücklich erwähnten Ueberlieferung diese beiden Apostel unter Nero den Märtyrertod starben, so konnte das Exil des Johannes unmöglich über die Regierungszeit dieses Kaisers hinausgerückt werden. Die Parallele mit Pseudo-Linus, dessen Schrift ja unzweifelhaft eine Bearbeitung der gnostischen περίοδοι Πέτρου ist, legt jedoch die Vermuthung nahe, dass schon die gnostischen Johannesacten den Apostel durch Nero ins Exil geschickt werden liessen. Wenigstens scheinen hierfür die nahen Beziehungen der περίοδοι Ἰωάννου zu den gnostischen Petrusacten zu sprechen, welche sich noch weiter herausstellen werden. Dass Prochoros statt des Nero vielmehr den Trajan oder gar Hadrian nennt, ist kein Gegengrund. Wenn „Abdias“ und der in der Bibl. Max. gedruckte lateinische Prochorostext den Domitian nennen, so folgen sie einfach der schon von Irenäus (V, 30, 3) und Eusebios (h. e. III, 18) bezeugten katholischen Tradition.

Auf die Rückkehr aus der Verbannung folgt beim Syrer alsbald (p. 57 sq.) die Geschichte von der Abfassung des Evangeliums durch Johannes. Dieselbe findet nicht wie bei Prochoros auf Patmos, sondern im Einklange mit der katholischen Ueberlieferung in Ephesos statt. Nachdem Matthäus, Marcus und Lukas ihre Evangelien geschrieben haben, senden sie zu Johannes und bitten ihn das Gleiche zu thun. Dieser aber weigert sich zuerst, damit wenn Satan Zwietracht in die

Welt bringe, es von dem Apostel nicht heisse „er ist ein Jüngling“. Darauf kommen Petrus und Paulus nach Ephesos und richten dieselbe Bitte an ihn. Fünf Tage, vom Tage nach ihrer Ankunft bis zum Sonnabend, bestürmen sie ihn vergeblich. Da kommt in der Osternacht, als die andern Apostel schliefen, der heilige Geist über ihn und erhellt den ganzen Ort mit wunderbarem Lichte. Johannes nimmt Papier, schreibt das Evangelium in Einer Stunde nieder und übergibt es seinen beiden Mitaposteln. Am folgenden Morgen verlesen sie es vor der ganzen Stadt, bleiben darnach noch 30 Tage bei Johannes und reisen dann zuerst zu Jakobus nach Jerusalem, darauf nach Antiochia.

Die Erzählung, auf welche auch Barbebräus Bezug nimmt [1]), berührt sich einerseits mit dem Berichte der acta Timothei (ed. Usener p. 9 sq.), in welchem die drei ersten Evangelisten ihre Niederschriften an Johannes einsenden, andrerseits mit dem des muratorischen Fragments (lin. 9 sqq.), welches den Johannes durch seine Mitjünger zum Schreiben aufgefordert werden lässt. Doch weicht sie von beiden Berichten wesentlich ab: insbesondere wird nur hier der Betheiligung des Petrus und Paulus Erwähnung gethan. Mit der Erzählung bei Prochoros hat sie ebensowenig etwas gemein, wie mit dem wesentlich aus Eusebios geschöpften Berichte in den lateinischen virtutes (bei Nausea fol. XXXIX^{v}). An gnostischen Ursprung ist sicher nicht zu denken; das Motiv, dem auch diese Erzählung ihre Entstehung verdankt, ist lediglich dieses, den Gedanken einer Ergänzung der drei ersten Evangelien durch Johannes, welcher schon den Erzählungen bei Clemens und im muratorischen Fragment, darnach bei Eusebios und in den alten Prologen zu Grunde liegt, specieller auszuführen.

Der Schluss des syrischen Textes lautet sehr kurz: „Und der heilige Mann sass in der Hütte Sommers und Winters, bis er 120 Jahre alt war. Da begrub ihn sein Meister an dieser Stelle, wie Moses begraben wurde auf dem Berge Nebo“. Der Tod im 120. Lebensjahre ist natürlich der Erzählung von dem Abscheiden des Moses nachgebildet. Dieselbe Zahl begegnet uns auch in verschiedenen Dorotheostexten, im cod. Vindobon. und im lateinischen Dorotheos (Bibl. Patr. Max. III, 426), ferner bei Suidas s. v. Ἰωάννης und in einer dem Chrysostomos beigelegten Homilie (VIII, 2, 131 Montf.). Ganz andre Ziffern nennt Prochoros (s. o.) und

---

1) Comm. in evang. Joh. ed. Schwartz, Göttingen 1878, p. 4 sq. Derselbe behauptet, „Eusebios“ sage, dass Petrus und Paulus zu Johannes nach Ephesos kamen und ihn zum Schreiben aufforderten. Der angebliche Eusebios ist natürlich unser Syrer.

wieder andre Abdias und die gewöhnliche Tradition. An eine Abhängigkeit des Syrers von den περίοδοι ist hier um so weniger zu denken, da er grade die sicher denselben entlehnte ausführliche Darstellung des Scheidens des Johannes nicht aufgenommen hat.

Dennoch ist nach dem Obigen die directe oder indirecte Benutzung der gnostischen περίοδοι durch unsern Syrer gar nicht zu verkennen. Von specifisch gnostischen Anschauungen sind freilich nur geringe Spuren erhalten. Ob die Bezeichnung der Dämonen als „Kinder der linken Hand" in einer sonst ganz katholischen Rede (p. 4) auf gnostischen Ursprung deutet, mag dahingestellt bleiben. Ebenso muss die Entscheidung darüber zunächst wenigstens offenbleiben, ob die wiederholte Betonung der Virginität (p. 4. 10) und der Jugendlichkeit des Johannes (p. 10. 48. 58) aus den gnostischen Acten stamme. Dagegen sind die Notizen über die Lebensweise des Apostels jedenfalls im Geiste der περίοδοι: er geht barfuss, isst Brot, Kräuter und gekochte Linsen und trinkt nur Wasser (p. 8), er kauft sich weder Kleider noch Schuhe und beruft sich auf die von seinem Herrn ihm auferlegte Pflicht freiwilliger Armuth (p. 12). Gnostischen Ursprungs könnte auch die meines Wissens uns hier zum ersten Male in der Literatur begegnende Annahme sein, dass die Empfängnis der Maria durchs Ohr erfolgte (p. 14. 26. 33); doch weist auch dies wenigstens nicht sicher auf gnostischen Doketismus hin, sondern könnte nur eine spätere Reflexion über die dem „Worte" angemessenste Weise der Incarnation sein.

Am wenigsten Verlass ist auf die Namen der bei dem Syrer handelnd eingeführten Personen, die zum Theil bereits erwähnt sind. Der Bademeister heisst Secundus, der errettete Jüngling Menelaos, sein Vater, der Statthalter Tyrannos (ob nach Act. 19, 9?), der Oberpriester Apollo, ein anderer Priester Dionysios. Auch von den p. 30 aufgezählten ephesinischen Gläubigen Antoninus, Marcellus, Epiphanios und Fortunatus begegnet uns sonst nirgends eine Spur. Auffallend sind auch die ungeheuern und zugleich so detaillirten Ziffern für die Zahl der Bekehrten: zuerst 36706 darnach 39205 [1]). Auf alle Fälle ist soviel klar, dass von dem Erzählungsstoffe der περίοδοι Ἰωάννου nur ein geringer Bruchtheil in die syrische Legende übergegangen ist und auch dieser nur in mehr oder minder überarbeiteter Gestalt.

Von sonstigen Schriftstellern, welche Fragmente der gnostischen

1) Ob man in der Ziffer 3795 für die Jahre, welche der Satansherrscher in Karthago hauste (in den syr. Philippusacten bei Wright p. 78 der engl. Uebers.), eine Analogie finden darf, mag dahingestellt bleiben.

Acten erhalten haben, sind Symeon Metaphrastes und die griechischen Menäen bereits genannt. Dieselben haben beide, wie sich gezeigt hat, vornehmlich aus Prochoros geschöpft; dagegen ist die noch weiter unten zu besprechende, bei Symeon in ausführlicherer, in den Menäen in kürzerer Gestalt enthaltene Geschichte von dem Schuldner und dessen wiederholtem, durch das Kreuzeszeichen unschädlich gemachtem Gifttranke und von der Verwandlung des Heu's in Gold nicht aus Prochoros, sondern geht direct oder indirect auf die Acten zurück.

Niketas Paphlago verräth in seinem ἐγκώμιον auf den heil. Johannes (bei Combefis auctar. noviss. I, p. 354 sqq.) keinerlei Bekanntschaft mit den περίοδοι. Dagegen ist hier noch Theodoros Studites zu nennen, dessen oratio VII in S. Joann. Evang. (bei Mai Nova Patr. Bibl. V, 2, p. 62 sqq.) auch einen Abschnitt über die Wunder des Apostels enthält (p. 68), der theilweise auf „Leucius" zurückgeht. In der Aufzählung der von dem Heiligen vollbrachten Wunder kehren zunächst die meisten bei Prochoros berichteten wieder: Heilung von Blinden, Lahmen, Paralytischen, Tauben, Aussätzigen, Fieberkranken, Verdorrten, Dämonischen; besonders deutlich verrathen die bezeichnete Quelle drei andre Wunder: der Apostel heilt einen Wassersüchtigen, verhilft einer Unfruchtbaren zu einem Kinde und einer Frau, die in den Wehen liegt, zur Geburt. Andre Wunder, wie die Heilung eines Stammelnden, eines Schielenden, eines Einäugigen, eines Kahlköpfigen, eines Krebskranken, fehlen bei Prochoros; die Erweckung eines Todten wird auch dort und zwar wiederholt berichtet; aber der Zug, dass der Auferstandene berichtet, was er im Hades geschaut, findet sich nirgends bei Prochoros. Wichtig sind nun aber die weiteren Worte, welche nach einer allgemein gehaltenen Schilderung der Wunder des Apostels gewissermassen als ein Nachtrag auftreten: ἐῶ λέγειν τὰς ἐν ἀλόγοις ζώοις θαυματουργίας, τάς τε τῶν στοιχείων ἄρσεις καὶ μεταθέσεις, ἧς τινος οὖν ἄλλης φύσεως παραδοξοποιΐαν ...[1]) ὅρα μοι λοιπὸν καὶ ὄρος εἰς ὑγρὸν μεταιρόμενον τυχὸν καὶ πάλιν βυθὸν ξηραινόμενον καὶ εἰς χλοηφόρον πεδίον μετατιθέμενον καὶ μέντοιγε [cod. Vat. 2019 ῥιγές] ὕδωρ ἀθρόως ἐκ πυθμένων [Vat. πυθμῶν] πηγάζον, πέτραν τε σχιζομένην καὶ τόν θεοφιλῆ [Vat. χριστοφόρον] παραπέμπουσαν [Vat. ἀποπεμπ.], χόρτον τε εἰς χρυσὸν μεταβαλλόμενον [Vat. om.], καὶ εἴ τι ἄλλο κατὰ χρείαν τῶν εἰς πίστιν ἑλκόντων τοὺς μαθητιῶντας, οὐδὲν ἀδυνατούσης τῆς θείας χάριτος.

1) Ich gebe im Folgenden den Text nach dem mir von M. Bonnet freundlich mitgetheilten cod. Paris. gr. 1197.

Dass diese Aufzählung aus den leucianischen Acten stammt, ergibt sich schon aus der Verwandlung des Heu's in Gold (s. o.). Die übrigen Wunder werden also aus derselben Quelle sein, wie auch schon der gnostische Geschmack verräth: abgesehen von den nicht näher bezeichneten Wundern mit Thieren und Verwandlung von Elementen, versetzt der Apostel einen Berg ins Wasser, trocknet einen See aus und verwandelt denselben in eine grünende Wiese, lässt Wasser aus der Tiefe hervorquellen und spaltet einen Berg, der den Heiligen durchlässt. Von all diesen Wundergeschichten, mit Ausnahme der einen schon erwähnten, hat sich sonst keine Spur erhalten: wir ersehn hieraus zu unserm Bedauern deutlich, wie geringe Reste wir noch von den alten Johannesacten besitzen.

Von geringerem Interesse ist, was (p. 70) von den Verfolgungen und der in den Verfolgungen bewährten Liebe des Apostels berichtet wird. Auch die Nachricht (p. 74 sq.), dass er als παρθένος die παρθένος Maria zu sich nimmt, begegnet uns auch sonst häufig in der katholischen Tradition. Ueber seinen Tod lesen wir (p. 75 sq.), dass der Apostel nach „jenen seinen heiligen Wanderungen“, mitten im Lande Asien, wo er seinen Lehrstuhl aufgeschlagen hatte, auch seinen heiligen Leib abgelegt habe: ταφὴν [l. ταφεὶς] μὲν κατὰ τύπον θανάτου, μεταστὰς δὲ ὑπὲρ φύσιν ἀνθρωπίνην, was freilich im Folgenden nur dahin erläutert wird, dass er mit seiner Seele zum Himmel aufgefahren sei. Die Worte berühren sich theilweise wörtlich mit Chrysost. hom. 2 in Joann. (VIII, 1, 9 Montfaucon vgl. auch Symeon Metaphr. bei Migne l. c. col. 704).

Streitig ist, ob der Verfasser der acta Timothei (ed. Usener Bonn 1877) direct aus den gnostischen περίοδοι Ἰωάννου geschöpft hat. Die Acten wissen fast von Johannes mehr als von Timotheus selbst zu erzählen. Die Hauptstelle, welche hier in Betracht kommt (p. 9 sq. ed. Usener), lautet folgendermassen: Νέρωνος γὰρ κατὰ τῶν κορυφαίων τῶν ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου λυττήσαντος τῶν τε σὺν αὐτοῖς ἐνδόξων μαθητῶν διαφόρως τὸν βίον πληρωσάντων ἔτυχεν Ἰωάννην τὸν μέγαν θεόλογον ἐπιστῆναι ταύτῃ τῇ πόλει ἐκβρασθέντα ἐκ ναυαγίου, ὡς ἐξὸν τῶν βουλομένοις ἐκ τῶν ὑπ' Εἰρηναίου τοῦ Λουγδωνος ἐπισκόπου εἰς αὐτὸν συγγεγραμμένων γνῶναι. Usener, welcher den Timotheusacten ein sehr hohes Alter zuschreibt, ist geneigt, diese Quellenangabe für richtig zu halten und denkt — da in der Schrift adv. haereses dergleichen nirgends zu lesen steht — an die verlorene Schrift des Irenäus an Marcianus εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (Eus. h. e. V, 26). Indessen sind dergleichen Berufungen späterer

Schriftsteller auf berühmte Namen der Vergangenheit, wie Irenäus, Africanus u. s. w. immer mit Vorsicht aufzunehmen. Auf Irenäus (haer. II, 22, 5) geht nichts zurück als die weiter unten folgende, von den Späteren seit Eusebios (h. e. III, 23) unter Berufung auf seine Auctorität immer wiederholte Notiz, dass Johannes bis auf die Zeiten Trajans in Kleinasien gewirkt habe; ausserdem vielleicht noch die vorhergehenden, ebenfalls von den Kirchenvätern immer wiederholten Angaben von der Verbannung des Apostels nach Patmos unter Domitian und von seiner späteren Rückkehr nach Ephesos (Iren. haer. V, 30, 3 vgl. Eus. h. e. III, 18, 2; III, 23, 1 ff.). Doch geht schon die Bezeichnung der Insel Patmos als einer der Kykladen und die Nachricht, dass Johannes nach dem Märtyrertode des Timotheus nach Ephesos zurückgekehrt sei und das verwaiste Bisthum übernommen habe, über die landläufigen Angaben der Kirchenlehrer hinaus. Die letztere Angabe beruht auf einer wol schon älteren Combination mit der alten Tradition von Timotheus als erstem Bischofe von Ephesos (Eus. h. e. III, 4, 6). Sicher nicht auf Irenäus zurück geht die Notiz, dass Johannes, aus dem Schiffbruche errettet, nach Ephesos gelangt sei. Diese Geschichte ist uns gegenwärtig nur durch Prochoros aufbewahrt. Wenn Usener die Abhängigkeit von Prochoros bestreitet, so wird er damit um so mehr Recht behalten, da die acta Timothei schwerlich jünger als Prochoros sind, wenn auch ihre Abfassungszeit erheblich tiefer hinabzurücken sein wird, als Usener urtheilt. Dann aber bleibt es die wahrscheinlichste Annahme, dass die Acten mittelbar oder unmittelbar von den gnostischen περίοδοι abhängen. Wenigstens ist die Erzählung von der anfänglichen Weigerung des Apostels, nach Asien zu gehen, welche mit der Erzählung von seinem Schiffbruche in unzertrennlichem Zusammenhange steht, ein ächt gnostisches Motiv. Anders verhält es sich mit dem Berichte der acta Timothei von der Entstehung des Johannesevangeliums. Derselbe bietet manches Eigenthümliche, stellt aber doch nur eine Modification der katholischen Tradition dar, welche mit den gnostischen περίοδοι nichts zu schaffen hat.

Von den Texten des Pseudo-Dorotheos, Pseudo-Epiphanios und Pseudo-Hippolyt ist schon oben die Rede gewesen. Aus den gnostischen Acten stammt die Angabe, dass man den Leib des Apostels nicht gefunden habe, welche sich in einem Theil dieser Texte (den Texten bei Combefis Auct. Nov. II, 831; Lagarde Constt. App. p. 281 sq. und in den griechischen Menäen zum 26. Sept.) findet, ebenso wie die Notiz des Dorotheostextes A (cod. Vindobon. und Bibl. Patr. Max. III, 426), des cod. Matrit. 105, des Pseudo-Epiphanios (cod. Paris. gr. 1115) und

der σύναξις zum 30. Juni im Menolog. Basilii von der Selbstbestattung und, als dritte Modification, das μετάρσιος γεγονώς und die Erwähnung der Sage, dass Johannes noch ebenso wie Henoch und Elias im Fleische lebe (so der Dorotheos-Text B bei Ducange Chron. Pasch. II, 136 Bonn. und bei Lagarde l. c. p. 283). Indessen haben wir schon gesehn, dass die unmittelbare Quelle dieser Nachrichten nicht der gnostische Text der περίοδοι selbst, sondern Prochoros ist.

Sicher aus „Leucius" geschöpft haben auch der alte Prolog zum Johannesevangelium, welcher mehrfach in Handschriften sich findet (cod. aureus ed. Belsheim p. 297. cod. Amiatinus ed. Tischend. p. 144)[1]) und der in den hier in Betracht kommenden Stücken fast identische Prolog zur Apokalypse (cod. Fuldens. ed. Ranke p. 432). Dieselben sind wohl zu unterscheiden von dem andern, weiter unten zu erwähnenden Prologe zum Evangelium Johannis (vor des Hieronymus Commentar zu Matthäus). Alle diese Prologe waren bereits im 4. Jahrhunderte verbreitet, und werden öfters unter dem Namen '*ecclesiasticae historiae*' angeführt. Die erstgenannten erzählen unter Andern, dass Christus den Johannes in seiner Jugend vom Heirathen abgehalten habe ('*quem de nuptiis volentem nubere revocavit*') und berichten gegen Ende die Selbstbestattung des Apostels. Beide Nach-

1) '*Johannes evangelista unus ex discipulis domini, qui virgo electus a domino est, quem de nuptiis volentem nubere revocavit dominus, cuius virginitatis in hoc duplex testimonium in evangelio datur, quod et prae ceteris dilectus domini dicitur et huic matrem suam de cruce commendavit et virginem virgo servaret, denique manifestans in evangelio quod erat ipse incorruptibilis, [incorruptibilis] verbi opus inchoans solus, verbum caro factum esse, nec lumen a tenebris fuisse comprehensum testatur, primus signum ponens quod in nuptiis fecit dominus, ut ostendens quod erat ipse legentibus demonstraret, quod ubi dominus invitatur deficere nuptiarum vinum debeat, ut veteribus immutatis nova omnia quae a Christo instituuntur appareant. Hic evangelium scripsit in Asia postea quam in Pathmos insula apocalypsin scripserat, ut cui in principio canonis incorruptibile principium in genesi et incorruptibilis finis per virginem in apocalypsi reddetur, dicente Christo ego sum* Α *et* Ω. *Et hic est Johannes, qui sciens supervenisse diem recessus sui convocatis discipulis suis in Epheso per multa signorum experimenta promens Christum, descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus. Tamen post omnes evangelium scripsit et hoc virgini debebatur, quorum tamen vel scripturarum tempore dispositio vel librorum ordinatio ideo per singula a nobis non exponitur, ut sciendi desiderio collocata et quaerentibus fructus laboris et domino magisterii doctrina servetur*'.

richten sind noch vollständig in dem sechsten Fragmente der περίοδοι, der μετάστασις, enthalten (p. 238 sqq. Zahn). Indessen gibt uns dieser Umstand noch kein Recht, den gesammten Inhalt jener Prologe auf Leucius zurückzuführen. Die Nachricht, dass Johannes auf Patmos die Apokalypse, darnach in Ephesos als der letzte Evangelist sein Evangelium geschrieben hat, stammt einfach aus der einstimmigen katholischen Tradition. Auch was von dem vierfachen Lohn seiner Virginität — der Bezeichnung als der Jünger, den Jesus liebte, der ihm übertragenen Sorge für Maria, der Abfassung des Evangeliums und der Apokalypse und dem schmerzlosen Abschiede vom Leben — erzählt wird, ist sicher nicht aus den gnostischen Acten geschöpft, sondern trägt ebenso wie die Reflexion über das Hochzeitwunder zu Kana ein gut katholisches Gepräge [1]). Die ganze Art, aus dem Evangelium des Apostels den Schriftbeweis für seine Virginität zu führen, ist ganz und gar nicht im gnostischen Geschmack, ganz abgesehn davon, dass von einer Benutzung der Apokalypse in gnostischen Kreisen schlechterdings nichts bekannt ist. Vollends die Reflexionen über das '*incorruptibile principium*' und den '*incorruptibilis finis*' des katholischen Kanon können gar nicht aus gnostischer Quelle stammen. Was speciell noch die bei den spätern Kirchenlehrern so häufig wiederholte Nachricht betrifft, Johannes sei um seiner Virginität willen unter dem Kreuze Christi mit der Fürsorge für die Jungfrau Maria betraut worden ('*virgo virginem*'), kann, wie wir schon oben gesehn (S. 70), schon darum nicht aus „Leucius" stammen, weil die leucianische Darstellung (p. 221 sq. Zahn), nach welcher Johannes gar nicht unter dem Kreuze Christi gestanden hat, wie auch Amphilochios von Ikonion (bei Zahn p. 197), welcher die gnostischen περίοδοι vor sich hatte, ausdrücklich constatirt, mit der Erzählung Joh. 19, 26 f. im directen Widerspruche steht.

Dass die zahlreichen Nachrichten der Kirchenväter über die Entstehung des Evangeliums Johannis nicht wie Zahn zu beweisen versucht hat (p. CXXVI sqq.) aus „Leucius" stammen, hat sich bereits oben S. 70 flg. ergeben. Der alte Prolog, welcher von Hieronymus in seinem Prologe zum Matthäuscommentar, im Prologe zu Augustins Tractaten in Joannem, aber auch sonst noch vielfach (s. oben S. 68 die Stellen) benutzt ist, unterscheidet sich von dem andern Pro-

---

1) Dass Johannes bei Leucius (p. 247 sq. Zahn) in dem letzten Gebete seiner durch den Herrn ihm bewahrten Jungfrauschaft gedenkt (Zahn p. CIII) ist etwas ganz Anderes als die Reflexion der Prologe, dass ihm um seiner Jungfrauschaft willen ein schmerzloses Ende beschieden worden sei.

loge (in cod. aureus ed. Belsheim p. 297 und anderwärts) grade dadurch, dass in ihm nichts Leucianisches benutzt, sondern nur die ältere katholische Tradition wiedergegeben ist. Es ist auch ausserordentlich unwahrscheinlich, dass „Leucius“, wie es in jenem Prologe geschieht, die Abfassung des Evangeliums von einer dem Apostel durch die Bischöfe Asiens gewordenen Aufforderung abgeleitet haben soll. Auch dass Johannes zur Bekämpfung von „Kerinth und Ebion“ geschrieben haben soll, sieht nichts weniger als „leucianisch“ aus. Siehe oben S. 97 flgg. Die bei Nausea (f. XXXIX[v]) zwischen Abdiastext eingeschobene und wörtlich übereinstimmend auch im interpolirten Melito (Bibl. Casin. II, 2, 71) enthaltene Geschichte über die Entstehung des Johannesevangeliums [1]) hat ebenfalls mit Leucius nicht das Geringste zu schaffen. Zu Grunde liegt die bekannte Erzählung des Eusebios (h. e. III, 24, 5 ff.) in der Uebersetzung Rufins, mit dem einzigen, auch in den vorhererwähnten Prologen und bei Hieron. (vir. illustr. 9) enthaltenen, auf die Angaben bei Clemens Alexandrinus (bei Euseb. VI, 14) und im muratorischen Fragment zurückweisenden Zusatze, dass Johannes sein Evangelium *'rogatus a fratribus'* geschrieben habe.

Ausser dem Berichte der alten Prologe und vieler Kirchenlehrer über die Entstehung des Johannesevangeliums möchte Zahn (p. CXXXVI sqq.) auch die Erzählung des Epiphanios Monachos (ed. Dressel p. 41 sq.) von dem Lebensausgange der Maria auf die leucianischen Johannesacten zurückführen, für welche sich Epiphanios auf die περίοδοι τῶν ἀποστόλων berufe. Aber das Citat bezieht sich ja nur auf den Inhalt der Erzählung der scheidenden Maria von den wunderbaren Mysterien ihrer Empfängnis, die sie bis dahin in einem schweigenden Herzen bewahrt hatte (vgl. p. 21). Auch das gleich folgende Citat des Bartholomäus, d. h. wol eines apokryphen Evangelium Bartholomaei, bezieht sich nur auf eine Einzelheit der vorstehenden Erzählung, auf das καὶ διαθήκην ἐποίησεν. Das Citat ὡς ἐν ταῖς τῶν

---

1) *'Constat sane beatum Joannem usque ad ultimum vitae suae tempus absque ullius scripturae indiciis evangelium dei praedicasse. Sed cum trium evangeliorum, hoc est Matthaei, Lucae et Marci, etiam ad ipsum notitia pervenisset, probavit quidem fidem et veritatem dictorum, deesse tamen vidit aliqua et ea maxime quae primo praedicationis suae tempore dominus gesserat. Unde rogatus est a fratribus, ut ea quae illi praeterierant ante traditionem Joannis Baptistae gesta salvatoris conscriberet, quod et fecit. Et quia nativitatem domini secundum carnem Matthaeus vel Lucas descripserant, haec reticuit Joannes et a theologia atque ab ipsa eius divinitate sumpsit exordium, ita incipiens: In principio erat verbum'.*

ἀποστόλων περιόδοις ἐμφέρεται beruht wahrscheinlich auf Verwechselung mit dem Protevangelium des Jakobus, in welchem alles das zu lesen steht, von dem es hier heisst καὶ πολὺν λόγον ἐξέθετο αὐτοῖς. Dass irgendwelche περίοδοι τῶν ἀποστόλων so ziemlich den ganzen Inhalt des Protevangeliums enthalten haben sollten, wie man unter Zahns Voraussetzung annehmen müsste, ist äusserst unwahrscheinlich. Aber auch bei einer Verwechselung darf man noch nach deren Anlasse fragen. Möglicherweise beruht sie darauf, dass Epiphanios eine Schrift im Sinne hatte, in welcher die Zusammenkunft aller Apostel am Sterbebette der Maria und die hierauf folgende Vertheilung der Länder erzählt war [1]). Wirklich berichtet Epiphanios p. 44: μετὰ δὲ τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας θεοτόκου πάντες οἱ ἀπόστολοι διεσπάρησαν. καὶ Ἰωάννης κατῆλθεν εἰς Ἔφεσον. Er fügt hinzu, Jakobus habe den Aposteln ihre betreffenden Missionsprovinzen zugewiesen. Dies erinnert an die Erzählung des interpolirten Prochoros (cod. Vat. 654, Birchs cod. 455), wo freilich die Uebrigen schon früher gehn, Johannes aber erst nach dem Tode der Maria. Noch näher überein stimmt die von Zahn in den Text genommene (p. 4, 4) Darstellung einiger andern Prochoroshandschriften, nach welchen Petrus die Aposteltheilung auch damit motivirt καὶ μάλιστα ὅτι καὶ ἡ μήτηρ ἡμῶν πάντων μετῆλθεν τοῦ βίου τούτου. Aber dass die Aposteltheilung in den gnostischen περίοδοι Ἰωάννου ebenso motivirt war, lässt sich nicht erweisen, und das Buch Transitus Mariae, welches wirklich in seiner Urgestalt gnostischen Ursprungs ist, lässt die Apostel vielmehr schon lange vor der ἀνάληψις der Jungfrau in ihre Provinzen abgehn und späterhin durch ein Wunder aus allen Himmelsgegenden an ihrem Sterbelager versammelt werden [1]). Freilich soll nach Zahn (p. CXXXVII) aus Pseudomelito, d. h. aus dem dem Melito beigelegten Briefe vor dem lateinischen Text des Transitus Mariae erhellen, dass die Geschichte des Epiphanios vom Lebensausgang der Maria aus den gnostischen Johannesacten stamme. Derselbe stelle sich dem Johannesschüler Leucius grade in Bezug auf den Transitus Mariae gegenüber. „An ein besonderes Buch des Leucius

---

1) Völlig ausser Zusammenhang mit dieser Literatur steht die ephesinische Localsage, dass Maria den Johannes nach Ephesos begleitet habe. Ihre Existenz wird vorausgesetzt durch die Marienkirche in Ephesos, in welcher die Sitzungen des allgemeinen Concils vom Jahre 431 abgehalten wurden, und wol auch durch den Brief der dort versammelten Bischöfe (Mansi IV, 1241) wo es heisst: ἐν τῇ Ἐφέσῳ ἔνθα ὁ θεόλογος Ἰωάννης καὶ ἡ θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία. Vgl. Usener, acta Timothei p. 19 not. 2 und Zahn p. XXX, not. CLXIX.

über diesen Gegenstand zu denken wird durch Epiphanios verwehrt und durch Pseudo-Melito nicht geboten“. Aber diese Behauptung stellt den wirklichen Sachverhalt gradezu auf den Kopf. Da zur Zeit des falschen Melito eine Schrift ‘de transitu Mariae’ längst existirte, so ist natürlich diese und keine andre gemeint, wenn es in dem Briefe von Leucius heisst: *‘transitum beatae — Mariae — impio depravavit stilo’*.

Unter den im Originale erhaltenen Fragmenten der gnostischen Johannesacten kommen in erster Linie diejenigen in Betracht, welche auf der zweiten nicänischen Synode 787 ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων verlesen worden sind. Dieselben sind mit den Acten der genannten Synode aus zwei Codicibus, einem vaticanischen und einem dem Antonius Augustinus gehörigen, zuerst von Sirmond in der römischen Ausgabe der allgemeinen Concilien (1608—1612) veröffentlicht und darnach in den späteren Conciliensammlungen wieder abgedruckt (bei Harduin IV, 295 sqq. und bei Mansi XIII, 167 sqq.). Von den beiden bisher publicirten lateinischen Versionen stimmt die eine von dem römischen Bibliothekar Anastasius (9. Jahrhundert) gefertigte wörtlich mit dem gedruckten griechischen Texte überein. Dieselbe findet sich bei Harduin und in den späteren Conciliensammlungen neben dem griechischen Originaltexte abgedruckt. Die andre, zuweilen irrthümlich als die ältere bezeichnet, stammt von Gybertus Longolius und wurde zuerst zu Cöln 1540 gedruckt. Sie findet sich seit der zweiten Crabbe'schen Ausgabe (1551) auch in den späteren Conciliensammlungen. Da sie nach einem anderen griechischen Codex als dem von Sirmond benutzten angefertigt ist, behält sie auch für die Textkritik ihren Werth. Einer weit älteren aber bisher ungegedruckten Version erwähnt Anastasius in der Vorrede zur VII. Synode (vgl. Thilo, fragmenta actuum S. Joannis p. 12 sq.). Thilo hat den griechischen Text der Fragmente nach Harduin und die Uebersetzung des Longolius (a. a. O. p. 14 sqq.), Zahn (p. 210 sqq.) nur den griechischen Text wieder abgedruckt.

Der geschichtliche Anlass, dem wir die Erhaltung dieser Fragmente verdanken, ist folgender. Auf der Synode zu Constantinopel im Jahre 754 hatten sich die Gegner der Bilderanbetung auf die in dem einen dieser Fragmente enthaltene Erzählung von dem Bilde des Johannes als auf ein Zeugnis wider den Bildercultus berufen. Dies wurde für die Väter der zweiten nicänischen Synode der Anlass, dem Ursprunge jenes angeblich apostolischen Zeugnisses nachzuspüren und den Nachweis zu

führen, dass es vielmehr ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων entlehnt sei [1]). Den häretischen Charakter des Apokryphums belegte man durch Verlesung zweier andrer Fragmente derselben Schrift, die uns auf diese Weise ebenso wie das vorhin erwähnte erhalten worden sind. Die Synode verbot das abscheuliche Buch abzuschreiben und erklärte es für würdig verbrannt zu werden. Die Verdammung desselben begründete man weiter durch das Zeugnis des Bischofs Amphilochios von Ikonion, welcher in seiner Schrift περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς speciell die häretischen πράξεις τῶν ἀποστόλων, darunter auch die Acten des Johannes, als lügnerisch und teuflisch gebrandmarkt hatte.

In den Acten des zweiten nicänischen Concils und darnach bei Thilo ist das Fragment, auf welches sich die „Bilderstürmer" beriefen, als das erste gedruckt. Für diese Ordnung scheint zu sprechen, dass nach der Verlesung der Patriarch Tarasios von Constantinopel, der Hauptwortführer der zweiten nicänischen Synode sagt θεωρήσωμεν ὅλον τὸ σύγγραμμα τοῦτο, ἐναντίον ἐστὶ τῷ εὐαγγελίῳ. Dies scheint darauf zu führen, dass die Verlesung der am stärksten den häretischen Charakter verrathenden Stellen — also der beiden in den Concilienacten folgenden Fragmente — noch bevorsteht. Indessen stimmt hiermit schon das Folgende nicht. Die ganze Synode accompagnirt ναὶ δεσπότα· καὶ δόκησιν τὴν ἐνανθρώπησιν λέγει, worauf Tarasios fortfährt ἐν ταῖς περιόδοις ταύταις ἐγράφη, ὅτι οὐδὲ ἤσθιεν, οὔτε ἔπινεν, οὔτε ποσὶν τὴν γῆν ἐπάτει τὰ παρόμοια τῶν Φαντασιαστῶν κτλ. Sowol der Zuruf der Synode als die zweite Aeusserung des Tarasios erklärt sich doch nur aus vorhergehender Kenntnisnahme der andern Fragmente. Hierzu kommt aber weiter, dass die Synode dieselben ausdrücklich als „die vorhergelesenen" von dem zuletztverlesenen Stücke über Lykomedes unterscheidet: οὔτε τὰ προαναγνωσθέντα δεχόμεθα οὔτε τὰ ἔσχατα τοῦ Λυκομήδους und Tarasios fügt hinzu ὁ δεχόμενος τὰ δεύτερα τὰ περὶ Λυκομήδους δέχεται καὶ τὰ πρῶτα καθ' ὃν τρόπον καὶ τὸ ψευδοσύλλογον ἐκεῖνο (die Synode zu Constantinopel ist gemeint). Zahn wird also Recht behalten, wenn er die Fragmente umstellt, und das von „Lykomedes" als das zuletzt verlesene bezeichnet (p. 212). Ueber die ursprüngliche Ordnung der Stücke in den περίοδοι ist damit allerdings

1) Mit Recht hält Thilo a. a. O. p. 11 es für unwahrscheinlich, dass die Synode von Constantinopel sich direct auf das Zeugnis der häretischen Johannesacten berufen habe und vermuthet, dass sie aus irgend einer katholischen Bearbeitung derselben oder aus einem Sammelwerke, welches die Geschichte von Lykomedes enthielt, geschöpft habe.

noch nichts entschieden. Nun wird das angeblich zweite, in Wahrheit erste Fragment (Zahn p. 219) mit den Worten eingeführt ἔτι ὁ αὐτὸς ἀνέγνω ἐκ τῆς αὐτῆς βιβλίου, ἧς ἡ ἀρχή· ποτὲ βουλόμενος τὸν Ἰησοῦν κρατεῖν· καὶ μεθ᾽ ἕτερα· ἐν ὑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλλον κτλ. Schon Thilo hat richtig gesehn (p. 19), dass die Worte ποτὲ βουλόμενος κτλ. nicht die Anfangsworte der ganzen Schrift, sondern nur die Anfangsworte des Fragmentes sein können, und dass zwischen diesen und den davon durch καὶ μεθ᾽ ἕτερα getrennten Worten in Wahrheit nichts ausgefallen sein kann. Man hat also hier entweder ein Versehn des Vorlesers, respective eine Ungenauigkeit in dem vorgelesenen Texte anzunehmen — wofür auch noch andre Spuren sprechen — oder aber der Uebersetzung des Longolius den Vorzug zu geben, welche das Fragment vielmehr einleitet '*Ex eodem libro. Aliquando cum Jesum vellem apprehendere, in materiali et crasso corpore mihi occurrit*'. Dann aber wird man auch kein Recht haben, die Worte ἧς ἡ ἀρχή für ursprünglich zu halten und zu vermuthen, dass die wirklichen Anfangsworte der περίοδοι Ἰωάννου ausgefallen seien [1]). Ueber die ursprüngliche Ordnung der Fragmente würden wir aber auch, wenn diese Annahme berechtigt wäre, hieraus gar nichts entnehmen können.

Das erste Fragment (Zahn 219) ist einer Rede oder Homilie des Johannes entlehnt. Er erzählt von der wunderbaren Beschaffenheit des Leibes Jesu. Zuweilen habe er sich angefühlt wie ein fester, materieller Körper, zuweilen wie immateriell und körperlos. Einst sei Jesus von einem Pharisäer mit seinen Jüngern zu Tische geladen worden und jeder der Gäste habe ein Brot erhalten. Da habe er das seinige gesegnet und vertheilt und alsbald seien Alle satt geworden, ohne ihr Brot zu berühren, also dass die Gastgeber erstaunten. Häufig — so erzählt Johannes weiter — habe er, wenn er mit Jesus ging, darauf geachtet, ob sein Leib, der wie über der Erde zu schweben schien, einen Schatten würfe, habe aber nichts davon wahrnehmen können. Dies erklärt Johannes zu erzählen, um die Hörer zum Glauben zu ermuntern, während die eigentlichen Grossthaten und Wunderwerke Jesu als unaussprechlich verschwiegen bleiben müssten.

Unmittelbar hieran reiht (Zahn p. 220) Folgendes, was doch wahr-

1) Dass die Lesart des gedruckten griechischen Textes sich nur so erkläre, kann bestritten werden, da auch abgesehn von der oben im Texte angegebenen Möglichkeit vielleicht auch ursprünglich ὧν ἡ ἀρχή oder etwas Aehnliches gestanden haben könnte. Und das verkehrte καὶ μεθ᾽ ἕτερα erklärt sich auch so nicht.

scheinlich von dem Vorhergehenden durch einen Zwischenraum getrennt war. Das Stück gehört ebenso wie das nächstfolgende einer Rede des Johannes an.

Bevor Jesus von den Juden — deren Gesetzgeber die gesetzlose Schlange ist — gefangen wurde, rief er alle Jünger zusammen und sprach: bevor ich jenen übergeben werde, lasst uns den Vater in einem Hymnus lobpreisen und also zur Ausführung des Vorsatzes hinausgehn. Darauf heisst er sie einen Kreis bilden und einander an den Händen fassen. Er selbst aber tritt in ihre Mitte und gebietet ihnen, seinem Gesange mit „Amen" zu respondiren. Es folgt der noch zu besprechende Hymnus, den Augustin (epist. 237 ad Ceretium Opp. T. II col. 644 sq.) auch im Gebrauche der Priscillianisten vorfand.

Als zweites Fragment folgt nun (Zahn p. 221) in den Acten der Synode wol fälschlich mit καὶ μεθ' ἕτερα eingeleitet ein Stück, das sich unmittelbar an das Vorhergehende angeschlossen haben muss [1]).

Nachdem der Herr mit seinen Jüngern diesen Reigen aufgeführt hatte, ging er hinaus; die Jünger aber, wie verwirrt und schlaftrunken, flohen der Eine dahin der Andre dorthin. Johannes sah ihn leiden, aber auch er harrte nicht aus, sondern floh auf den Oelberg und weinte über das was sich zugetragen. Und als der Ruf „Fort mit ihm" erscholl, ward Jesus zur sechsten Tagesstunde gekreuzigt und Finsternis kam über die ganze Erde. Plötzlich stand er mitten in der Höhle, erleuchtete den Johannes und sprach zu ihm: „Johannes, für den niederen Haufen in Jerusalem werde ich gekreuzigt und mit Lanzen durchstochen, und am Rohr mit Essig und Galle getränkt; zu dir aber rede ich, und höre was ich rede. Ich habe dich veranlasst auf diesen Berg zu gehn, damit du hörest, was ein Jünger von seinem Meister und ein Mensch von Gott hören muss." Darauf zeigte er ihm ein festgemachtes Lichtkreuz und rings um das Kreuz einen grossen Haufen, der nicht von einer Gestalt war, und in ihm war eine Gestalt und gleiche Form (ἰδέα ὁμοία) [2]). Den Herrn selbst aber schaute Johannes oberhalb des Kreuzes gestaltlos, nur wie eine Stimme, aber nicht wie eine gewöhnliche Menschenstimme, sondern wie eine süsse, gütige, wahrhaft göttliche

---

1) Ich vermuthe, dass das καὶ μεθ' ἕτερα an dieser Stelle wieder auf einem Versehn des Vorlesers beruht, dem vielleicht gar nicht die vollständigen Acten, sondern nur Excerpte daraus zu Gebote standen. Richtiger müsste das καὶ μεθ' ἕτερα vor πρὶν δὲ συλληφθῆναι (Zahn 220, 1) stehn.

2) Das heisst wol: das von Haus aus vielgestaltige Volk erhielt durch das Kreuz eine Gestalt. Ob ἐν αὐτῷ auf das Kreuz oder auf den ὄχλος bezogen ist, bleibt freilich zweifelhaft.

Stimme, die zu ihm sprach: „Johannes, Einer muss dies von mir hören, denn Eines bedarf ich, der es hören soll: Das Lichtkreuz wird von mir bald Logos genannt um euretwillen, bald Verstand (νοῦς), bald Christus, bald Thür, bald Weg, bald Brot, bald Same, bald Auferstehung, bald Jesus, bald Vater, bald Geist, bald Leben, bald Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade“.

Das dritte Fragment (p. 223, 12 Zahn) ist jenes Stück, auf welches sich die bilderfeindliche Synode zu Constantinopel berufen hatte: — — Nachdem aber der Maler am ersten Tage seinen Schattenriss entworfen hatte, entfernte er sich; am folgenden Tage aber malte er ihn aus und übergab dem erfreuten Lykomedes das Bild. Dieser stellte es in seinem Schlafzimmer auf und bekränzte es. Johannes fragte ihn: „Liebes Kind, was thust du, wenn du aus dem Bade ins Schlafzimmer gehst, dort allein? Bete nicht ich mit dir und den Brüdern gemeinsam? Oder verheimlichst du uns etwas?“ Scherzend ging er mit ihm ins Schlafzimmer und sah dort das bekränzte Bild eines alten Mannes und rings um Lichter aufgestellt und Altäre davor. Da rief er ihn und sprach zu ihm: „Lykomedes, was soll dir das mit dem Bilde da? Welcher deiner Götter ist dort gemalt? Denn ich sehe, dass du noch heidnisch lebst“. Lykomedes erwiderte: „Mein Gott ist nur der Eine, der mich mit meiner Lebensgefährtin vom Tode errettet hat. Wenn man aber nächst Gott auch die Menschen, welche unsre Wohlthäter sind, Götter nennen soll — du bists, der in dem Bilde abgemalt ist, den ich bekränze und liebe und ehre, da du mein guter Führer geworden bist“. Johannes, der sein eignes Angesicht noch nicht schaute, sprach zu ihm: „Du hast mich zum Besten, Kind! bin ich so schön an Gestalt, schöner als dein Herr? Wie überredest du mich, dass das Bild mir ähnlich ist?“ Da brachte Lykomedes ihm einen Spiegel, der Apostel sah sich darin und wieder auf das Bild hinblickend sprach er: „So wahr der Herr Jesus Christus lebt, das Bild ist mir ähnlich; das aber hast du übel gethan“.

Die Originalität dieser drei Fragmente wird schon durch ihren unverfälscht gnostischen Charakter verbürgt, welcher weiter unten noch genauer zu untersuchen ist. Hierzu kommt ihre vortreffliche äussere Bezeugung. Auch wenn die nicänischen Väter nicht die ganzen περίοδοι, sondern nur eine eigens daraus veranstaltete Excerptensammlung in den Händen hatten, lässt sich die Aechtheit der Bruchstücke selbst absolut nicht anzweifeln. Hierzu kommt, dass wie erwähnt der im ersten, richtiger wol zweiten Fragment enthaltene ächt gnostische Hymnus auch bei andern gnostischen Parteien in Gebrauch war. Aus dem ersten Frag-

mente besitzen wir ferner noch ein förmliches Citat unter den Werken des Clemens Alexandrinus aus den Adumbrationen zum ersten Johannesbrief (p. 1009 Potter): '*fertur ergo in traditionibus, quoniam Joannes ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens manum suam in profunda misisse et ei duritiem carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse*'. Auch Photios (Bibl. cod. 114) hat offenbar speciell die περίοδοι Ἰωάννου im Auge, wenn er von den περίοδοι τῶν ἀποστόλων des Leucius Charinus erzählt: λέγει δὲ μηδ' ἐνανθρωπῆσαι ἀληθῶς ἀλλὰ δόξαι . . . πολλὰς δὲ καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ κενολογίας καὶ ἀτοπίας ἀναπλάττει, καὶ τὸν Χριστὸν μὴ σταυρωθῆναι, ἀλλὰ ἕτερον ἀντ' αὐτοῦ καὶ καταγελᾶν διὰ τοῦτο τῶν σταυρούντων. Von dem letzteren Zuge erzählt allerdings das zweite Fragment nichts. Da Photios aber im Folgenden auch auf das Fragment von dem Bilde Bezug nimmt (δοκεῖ δὲ καὶ κατ' εἰκόνων τοῖς εἰκονομάχοις ἐν ταῖς Ἰωάννου πράξεσιν δογματίζειν), so ist es wol keine blosse Vermuthung, dass der gelehrte Patriarch bei seiner Erörterung des häretischen Charakters des Gesamtwerkes vorzugsweise auf diejenigen Stellen Rücksicht genommen habe, welche der zweiten nicänischen Synode zum besondern Anstosse gereichten.

Nächst den drei besprochenen Fragmenten sind einige andre zu erörtern, welche sich in verschiedenen Handschriften des Prochoros dem Prochorostexte eingefügt oder angeschlossen finden. Um hier die bei Tischendorf gedruckten beiden Fragmente — die ἐξορία nach Rom und die μετάστασις (p. 266—276 Tischend.) — vorläufig noch zu übergehn, sind bisher drei grössere Stücke in den codd. Marcian. 363. Paris. 1468 und Vat. 654 wiederaufgefunden worden. Das Stück aus dem Marcianus ist schon von Zahn (p. 225—234) freilich ziemlich incorrect [1]) gedruckt und als Fragmentum IV der Fragmentensammlung eingereiht; das ebenfalls bei Zahn gedruckte Fragment aus Paris. 1468 ist von diesem den Beilagen zu Prochoros eingereiht worden (p. 187, 2 von den Worten an μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας — 190, 22 δοξάζοντα τὸν ἐπὶ πάντων θεόν). Die bisher ungedruckten Stücke aus Vat. 654 kenne ich aus der mir gütigst mitgetheilten Abschrift von Max Bonnet [2]).

Das Stück aus den περίοδοι in cod. Marcian. 363 findet sich

1) Vgl. Bonnet's Recension des Zahn'schen Buches in der Revue critique a. a. O. p. 452.

2) Da ich Bonnet's Abschriften der beiden andern Stücke sofort nach Erscheinen der Zahn'schen Ausgabe zurückgesandt habe, muss ich mich für das Folgende an Zahn's Text halten.

f. 92r—98r hinter der Dämonenheilung zu Phlegion, mit welcher hier der Prochorostext schliesst (p. 127, 4 Zahn). Die Ueberschrift lautet Ἀπὸ Λαοδικείας ἐν Ἐφέσῳ τὸ δεύτερον. In den alten Johannesacten kam also der Apostel von Laodikeia aus zum zweiten Male nach Ephesos. Der Inhalt dieses vierten Fragmentes ist folgender:

— Nachdem eine beträchtliche Zeit verstrichen und keiner der Brüder jemals von Johannes betrübt worden war, wurden sie damals betrübt als er zu ihnen sprach: „Brüder, es ist jetzt Zeit, dass ich mich nach Ephesos begebe (τὴν Ἔφεσον καταλαβεῖν): denn ich muss Acht auf die dortigen Brüder haben [1]), damit sie nicht sorglos werden, da sie seit langer Zeit keinen Menschen haben, der sie stärkt; ihr Alle aber sollt auf Gott euren Sinn richten, der euch nicht verlassen wird". Da die Brüder solches von ihm hörten, wurden sie traurig, da sie sich von ihm trennen sollten. Und Johannes sprach: „Wenn ich mich von euch trenne, so ist doch Christus immer mit euch. Wenn ihr zu ihm reine Liebe hegt, so werdet ihr seiner Gemeinschaft nicht entrissen werden können: denn geliebt kommt er denen die ihn lieben zuvor". Dann verabschiedet er sich bei ihnen [2]), lässt den Brüdern viele Schätze zum Vertheilen zurück und reist unter dem Trauern und Wehklagen aller Brüder nach Ephesos ab. Mit ihm waren von Ephesos Andronikos und Drusiana, sowie Lykomedes und Kleobios mit ihrer Umgebung (οἱ περὶ τὸν Λυκομήδην καὶ Κλεόβιον). Es folgten ihm auch Aristobula, welche erfahren hatte, dass ihr Gatte Tertullus auf dem Wege gestorben war, Aristippos samt Xenophon und die ehrbare Hure (ἡ σώφρων πόρνη) und noch viele Andre, die er allezeit zum Herrn hinwies und die sich niemals mehr von ihm trennen wollten.

Als sie [3]) aber in einem einsamen Gasthause am ersten Tage einkehrten und um ein Bett für Johannes in Verlegenheit waren, sahen sie etwas Scherzhaftes. Es war ein einziges ungepolstertes Bett vorhanden. Darüber breiteten sie Kleider und luden den Apostel ein, sich niederzulegen und zu ruhn. Wie er sich niedergelegt hatte, wurde er von einer Masse Wanzen belästigt. Als dieselben immer lästiger wurden — es war schon Mitternacht, da hörten ihn seine Begleiter zu dem Ungeziefer sprechen: „Euch sage ich ihr Wanzen, seid allesamt wohlgesinnt

---

1) Ich glaube so den Sinn der Worte συντίθεμαι γὰρ τοῖς ἐκεῖ μένουσιν richtig zu treffen.

2) συνταξάμενος αὐτοῖς. Siehe die Lexx.

3) Der Erzähler braucht in dem ganzen Abschnitte die erste Person Pluralis, gibt sich also als Reisefährten des Apostels zu erkennen.

und verlasst diese Nacht das Haus und haltet euch ruhig an einem Orte auf fern von den Knechten Gottes" [1]). Und während die Begleiter lachten und sich weiter unterhielten, wandte sich Johannes zum Schlafen, sie aber unterhielten sich leise, um ihn nicht zu stören. Als der Tag graute, stand der Erzähler zuerst auf und mit ihm Beros und Andronikos und sahen vor der Thür des Hauses eine Masse Wanzen stehn. Während sie noch dem Schauspiele zusahn und auch die andern Beiden aufgewacht waren, schlief Johannes noch weiter. Als er erwachte und im Bette aufgesessen war, erblickte er die Wanzen und sprach zu ihnen: „Weil ihr wohlgesinnt waret und euch vor meiner Strafe gehütet habt, so geht an euern Ort". Kaum hatte er dies gesagt und war aufgestanden, so eilten die Wanzen im schnellen Laufe von der Thüre dem Bette zu, krochen zwischen seinen Füssen hinauf und verschwanden in den Fugen. Johannes aber sprach: „Dieses Gethier hörte auf die Menschenstimme, verhielt sich still und übertrat das Gebot nicht; wir aber, obwol wir Gottes Stimme hören, übertreten doch seine Gebote und sind lässig — und wie lange noch?"

Darnach kamen sie in Ephesos an. Die dortigen Brüder, welche schon seit einiger Zeit von der bevorstehenden Ankunft des Johannes vernommen hatten, versammelten sich im Hause des Andronikos, wo er herbergte, erfassten seine Füsse, legten seine Hände auf ihr Gesicht und liebkosten sie, oder suchten wenigstens seine Kleider zu berühren [2]). . .

Der Text hat hier eine (in der Handschrift nicht angezeigte) Lücke. Die Worte berühren sich mit denen des Abdias '*plerique etiam tactu vestis exhilarati quia tetigerunt amictum eius sanabantur*' (= Fabricius II, 542, 8). Bei Abdias findet sich die Stelle, nachdem vorher die Rückkehr des Apostels von Patmos erzählt ist. Man könnte daher zweifeln, ob das Patmosexil in den gnostischen Acten überhaupt erwähnt war. Wenn nach dem codex Marcian. Johannes von Laodikeia aus zum zweiten Male nach Ephesos kommt, so muss man, um das Patmosexil unterzubringen, den Apostel entweder vor seinem ersten ephesinischen Aufenthalte nach Patmos reisen lassen, oder eine dritte Reise nach Ephesos annehmen. Ersteres ist unwahrscheinlich, letzteres aber scheint durch cod. Marcian. ausgeschlossen. Denn hier folgt unmittelbar auf die hier und im nächstfolgenden erzählten Geschichten die μετάστασις. Indessen ist bei der gewaltsamen Art, mit welcher die Excerpte des

1) ἐν ἑνὶ τόπῳ καὶ (so ist zu lesen) πόῤῥω τῶν δούλων τοῦ θεοῦ.
2) (ὡς ὅτε κἂν ἥψαντο τῶν ἐκείνου ἐνδυμάτων . . .)

Marcianus aus den gnostischen Acten veranstaltet sind, auf diesen Umstand kein sicherer Schluss zu bauen; auch lassen sich die Worte der Ueberschrift vielleicht dahin verstehn, dass Johannes zum zweiten Male von Laodikeia aus nach Ephesos gekommen sei. Dass die gnostischen Acten das Patmosexil wirklich erwähnt haben, ergibt sich aus dem weiter unten zu besprechenden Fragment in Vat. 654.

Auf die oben angeführten Worte folgt nun in Marcian. 363 ebenso wie bei Abdias sofort die Geschichte von Drusiana und Kallimachos. Die Anfangsworte lauten hier καὶ πολλῆς ἀγάπης οὔσης καὶ χαρᾶς ἀνυπερβλήτου ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, εἷς τις ἐπίμεπτος τοῦ σατανᾶ ἐρᾷ τῆς Δρουσιανῆς, ὁρῶν καὶ ἐπιστάμενος, τοῦ Ἀνδρονίκου ταύτην εἶναι γυναῖκα. Die beiden Texte stimmen wesentlich überein, wenn sie auch in Einzelheiten abweichen. Aber der Text bei Abdias (Fabricius II, 542, 10—557, 19) gibt die Geschichte noch vollständig, während der des cod. Marcian. gegen Ende hin abgebrochen ist. Folgende Inhaltsübersicht beruht auf der Vergleichung beider Texte.

Die allgemeine Freude der Brüder über die Rückkehr des Apostels wird vom leidigen Teufel gestört. Auf sein Anstiften entbrennt ein heidnischer Jüngling Namens Kallimachos in sündiger Liebe zur Drusiana, obwol ihm bekannt war, dass sie die Gattin des Andronikos sei [1]). Vergeblich mahnt man ihn von allen Seiten ab [2]). „Unmöglich kannst du dieses Weibes theilhaftig werden, welche sich seit längerer Zeit aus Frömmigkeit selbst dem Umgange ihres Gatten entzogen hat. Ist dir allein unbekannt, dass ihr Gatte einst, bevor er noch gottesfürchtig war, sie in ein Grabmal eingeschlossen hat mit den Worten „entweder will ich dich als Eheweib haben wie vordem, oder du musst sterben“, und dass sie es vorzog, lieber zu sterben, als mit ihrem Gatten Umgang zu pflegen? Wenn sie nun aus Frömmigkeit ihrem Herrn und Gemahl den Beischlaf nicht verwilligen wollte, sondern ihn zu gleicher Sinnesart mit ihr bewog, wie wird sie dir, der du als Ehebrecher mit ihr Umgang pflegen willst, es verwilligen? Stehe ab von dem Wahnsinn, der dir keine Ruhe lässt, stehe ab von einer Sache, die du doch nicht zu Ende führen kannst“. Trotz dieser Mahnungen der Bekannten

---

1) Abdias führt hier die Drusiana ein als eine '*femina nobilis et christiana*'. Im Marcianus ist sie bereits vorher erwähnt.

2) Als Subject der folgenden Mittheilungen erscheinen οἱ πλείονες, was auch Abdias weiter unten voraussetzt ('*cum revocaretur a plurimis*'). Später werden οἱ συνήθεις genannt. Die oratio directa nach cod. Marcian.; Abdias berichtet in indirecter Rede.

liess er von seinem Vorhaben nicht ab und bestürmte sie mit seinen schamlosen Anträgen. Schnöde von ihr zurückgewiesen, gab er sich tiefer Trauer hin. Drusiana aber verfiel nach zwei Tagen in ein hitziges Fieber und sprach: „O wäre ich lieber nie in mein Vaterland eingegangen[1]), als so, dass ich zum Anstosse gereichte für einen in die Frömmigkeit nicht eingeweihten Mann. Denn wäre jener vom Worte getroffen worden, so wäre er nicht in solchen Wahnsinn verfallen. Nun aber, Herr, da ich die Ursache für die Verwundung einer uneingeweihten Seele geworden bin, erlöse mich von dieser Fessel und versetze mich baldigst zu dir". In Anwesenheit des Johannes und ohne dass ein Andrer darum wusste[2]), stirbt sie, nicht mit Freuden, sondern voll Trauer über die jenem Jünglinge geschlagene Seelenwunde. Andronikos trug seitdem Trauer im Herzen[3]). Der Apostel, der seine Thränen sah, wies ihn zurecht: Drusiana sei aus diesem ungerechten Leben zu einer besseren Hoffnung eingegangen. Der aber erwidert, in diesem Glauben sei er nicht irre geworden, vielmehr diene es ihm zur Stärkung, dass sie rein aus diesem Leben geschieden sei. Der Grund seines Schmerzes aber sei der, dass „seine Schwester" — so nannte er Drusiana — einem heimlichen Schmerze unterlegen sei, dessen Ursache er von ihr niemals erfahren habe und nunmehr, nachdem ihr Leib begraben sei, auch nicht erfahren könne[4]). Johannes nimmt ihn bei Seite und forscht (vergeblich) nach der Ursache[5]). Er setzt sich darauf nieder und hält an die Brüder, welche sich versammelt haben ihn zu hören, eine längere Ansprache, deren Wortlaut im Griechischen stark vom lateinischen Texte abweicht. Ihr Inhalt ist der, dass wie Jeder

---

1) Die Worte beziehn sich auf die Rückkehr der Drusiana im Gefolge des Apostels nach Ephesos. Im Lateinischen: '*Utinam vel in patriam nunquam rediissem vel ille verbo dei instructus in hunc se errorem non coniecisset*'.

2) Nach Abdias spricht sie jene Worte in Gegenwart des Apostels, der aber ebenso wenig wie Andre den Sinn ihrer Rede verstand, was zu dem folgenden καὶ φανερῶς δὲ ἔκλαυσε übel genug stimmt.

3) ὁ δὲ Ἀνδρόνικος λυπούμενος λύπην ἀπόκρυφον ἐπένθει τῇ ψυχῇ. Wohl richtiger sagt der Lateiner, er habe darum noch mehr getrauert, weil sie mit bekümmertem Herzen gestorben sei.

4) So nach Abdias, aus dessen Worten sich wol ergibt, dass die λύπη ἀπόκρυφος des griechischen Textes sich ursprünglich nicht auf Andronikos, sondern auf Drusiana bezog. Der Grieche behält hier nur die Worte ἐκκομισθείσης δὲ αὐτῆς übrig, die er mit dem Folgenden verbindet.

5) Nach dem Griechen erfährt er von Andronikos die Ursache und erkennt darin die Nachstellungen des Teufels.

nach gethaner Arbeit sich freue, also auch der Gläubige sich freuen müsse, wenn er nach vollendetem Lebenslaufe das ihm anvertraute Pfand rein zurücklege. Wie auf andren Arbeitsgebieten, so gebe es auch im Gebiete des Glaubens gar viele Hindernisse zu überwinden. Wie aber Keiner gelobt werden könne ausser nach gethaner Arbeit, so könne auch Keiner sein Leben loben, ausser wenn er zum vollen Glauben gelangt sei und alle Lust des Fleisches ausgetilgt habe.

Inzwischen ist Kallimachos auch durch den Tod der Drusiana von seiner rasenden Leidenschaft nicht geheilt. Er besticht den Haushofmeister des Andronikos, Fortunatus, ihm das Grabmal der Drusiana zu öffnen, um ihr noch im Tode Gewalt anzuthun. Beide treten in das Grabmal ein. Kallimachos redet die Todte an: „Wenn du lebend nicht bei mir schlafen wolltest, so werde ich es mit dir da du todt bist vollbringen [1]). Darauf beginnt er den Leichnam zu entblössen. Höhnend ruft der Haushofmeister „Was hat dirs genutzt, unglückliche Drusiana, dass du lebend verweigertest, was du als Todte ertragen musst?“ Als nur noch das Hemd den Leichnam bedeckt [2]) und Kallimachos sich eben anschickt zur geplanten That, da erscheint plötzlich eine grosse Schlange und tödtet den Haushofmeister mit einem einzigen Biss. Den Jüngling beisst sie nicht, sondern umschlingt unter grässlichem Zischen seine Füsse, sodass er (todt vor Schrecken) zu Boden fällt; dann setzt sie sich auf ihn [3]).

Am folgenden Tage — am dritten Tage nach dem Tode der Drusiana — kommt Johannes mit Andronikos und den Brüdern am frühen Morgen zum Grabe, um dort das Brot zu brechen [4]). Zuerst

1) Das Folgende wieder nach Abdias. Nach dem Griechen machen beide sich gemeinsam an die Entkleidung der Leiche und beide rufen zusammen der Todten zu: „Was hat dirs genützt, unglückliche Drusiana? Lebend hast du dies nicht vollbringen können, was dir doch kein Leid zugefügt haben würde, hättest du es freiwillig gethan“. Es scheint aber, als ob hier Abdias noch das Ursprüngliche habe, wenn er die Reden beider unterscheidet.

2) καὶ μόνον ὃ σύνηθες καρκάλιον (= καρακάλλιον) περὶ τὴν σάρκα ταύτης ἐναπομεῖναν. Abdias: '*cum . . . solum genitalis partis superesset velamen*'.

3) Abdias erwähnt die doch im Folgenden vorausgesetzte Tödtung des Haushofmeisters nicht und schreibt: '*cuius* (*serpentis*) *uno sancius morsu sed magis diro furentis terrore perculsus corruit iuvenis*, *ita ut veneni frigore subito omnis eius vis evanuerit*'. Dass der Jüngling wirklich stirbt, zeigt das Folgende.

4) Abdias liest '*ut sacra celebraret*'. Denkt er schon an eine Todtenmesse?

sind die Schlüssel nicht zu finden. „Mit Recht“ spricht Johannes zu Andronikos, „sind die Schlüssel verloren, denn Drusiana ist nicht im Grab. Gleichwol wollen wir eintreten, damit du im Glauben nicht träge werdest und die Thüren werden von selbst sich öffnen“. Als sie am Grabgewölbe angelangt sind [1]), öffnen sich auf Befehl „des Lehrers“ die Thüren von selbst, und sie sehen am Grabe der Drusiana einen schönen Jüngling mit lächelndem Angesicht. Wie Johannes ihn sieht, ruft er ihm zu: „Bist du uns auch hier zuvorgekommen, Schöner? [2]) Weswegen denn?“ Und er hört eine Stimme, die zu ihm spricht: „Um der Drusiana willen, die du erwecken wirst, denn vor Kurzem habe ich sie gefunden; und um jenes willen, der näher am Grabe leblos daliegt; diese werden Gott um meinetwillen lobpreisen“ [3]). Nachdem der Schöne dies zu Johannes gesagt, kehrt er zum Himmel zurück vor den Augen der Anwesenden. Johannes wendet sich auf die andre Seite und erblickt hier zwei todte Körper nahe beim Grabe liegen, den des Kallimachos, des Liebhabers der Drusiana, auf dem eine grosse Schlange sass, und den des Haushofmeisters Fortunatus. Erstaunt bleibt er stehn und spricht: „Was hat dies Schauspiel zu bedeuten? oder warum hat der Herr mir das Geschehene nicht kundgethan, da er doch sonst mich niemals vernachlässigt?“ Als Andronikos die beiden Todten sieht, springt er auf, eilt zur Grabstelle der Drusiana und wie er sie im blossen Hemde (ἐν μόνῳ τῷ δικροσσίῳ) erblickt, spricht er zu Johannes: „Dieser Kallimachos liebte meine Schwester und da er ihrer, trotz häufiger Versuche, nicht theilhaftig ward, hat er diesen verfluchten Haushofmeister mit vielem Gelde erkauft, offenbar wie sich jetzt herausstellt in der Absicht, mit seiner Hilfe die geplante That zu vollbringen. Denn Kallimachos hat Vielen bekannt, wenn sie ihm lebend nicht willens sei, werde er der Todten Gewalt anthun. Dies hat wol, o Meister, der Schöne erkannt [4]) und verhindert, dass ihrem Leichnam Gewalt ge-

1) Der Erzähler gebraucht die erste Person des Plural: καὶ γενομένων ἡμῶν ἐν τῷ τόπῳ . . . εἶδόν [l. εἴδομέν] τινα νεανίσκον εὔμορφον μειδιῶντα. Abdias '*vidimus speciosum adolescentem adridentem*'. Die erste Person Singularis wäre hier unmotivirt. Im Folgenden noch einmal die erste Person: βλεπόντων πάντων ἡμῶν.

2) Abdias hat hier: „Herr Jesus Christus“ aber im Folgenden '*bonus*', wofür schon Fabricius (549, not. x) richtig ὁ καλός vermuthete.

3) Die Worte παρὰ βραχὺ γὰρ ἤμην εὑρὼν αὐτήν fehlen bei Abdias, der dafür hinzufügt '*et propter illum qui propior sepulcro eius exanimatus iacet; qui et honorificabunt propter me deum*'. Die Worte können um des Folgenden willen nicht fehlen.

4) Der Grieche hat ἐγνώρισε, was schwerlich richtig ist.

schähe und deswegen sind diese, die solches gewagt haben, gestorben. Gleichwol hat die Stimme, die zu dir sprach ‚Erwecke die Drusiana' dieses vorhergesagt, da jene mit Trauer aus diesem Leben schied [1]). Ich gehorche aber dem, der gesagt hat, dass dieser zu den verirrten Menschen gehört, denn auch ihn zu erwecken wurde dir geboten. Was aber den Andern betrifft, so weiss ich, dass er unwürdig ist der Errettung, die jenem zu theil wird [2]). Aber Eins bitte ich dich: erwecke zuerst den Kallimachos und dieser wird das Geschehene bekennen". Johannes blickt auf den Leichnam hin und spricht zu dem giftigen Reptil: „Stehe ab von dem, welcher Jesu Christo dienen wird". Die Schlange stand ab und entfernte sich. Darauf warf sich der Apostel zu Boden und betete [3]): „Gott, dessen Name von uns würdig gepriesen wird, der du jede schädliche Macht bändigst, Gott, dessen Wille vollendet wird, der uns allezeit erhört, auch jetzt werde dein Gnadengeschenk an diesem Jünglinge verherrlicht. Und wenn durch ihn eine wunderbare Veranstaltung ausgeführt werden sollte, so thue dies kund, wenn er erweckt ist". Alsbald stand der Jüngling auf und verhielt sich eine volle Stunde schweigend. Als sein Bewusstsein zurückgekehrt war, fragte ihn Johannes, was er mit dem Eintritte ins Grabmal beabsichtigt habe. Er erzählte alles so, wie Andronikos dem Apostel gesagt hatte. Abermals fragte ihn Johannes, ob er seine schmutzige That vollendet habe. Der aber erwiderte „Wie vermochte ich dies, da dies schreckliche Thier den Fortunatus mit Einem Bisse niederstreckte, während ich selbst schon aus Furcht von der wahnsinnigen That abliess. Etwas noch Wunderbareres aber will ich dir sagen, was mich vielmehr dahinraffte und beinahe tödtete [4]). Als die unbändige Leidenschaft mich quälte, und ich schon die Kleider der Todten abgezogen hatte, dann von der Grabstätte zurücktrat und zur That mich bereitete, da erblickte ich einen wohlgestalteten Jüngling, der sie mit seinem eignen Gewande bedeckte. Von seinem Angesichte gingen Lichtstrahlen aus und erfüllten das Grabgewölbe, von denen einer mich traf [5]) und die Stimme

1) Abdias: '*quod cum dolore et tristitia vitae istius exitum immature clausisset, dolens quod iuvenem formae suae culpa affecisset*'.

2) Abdias weicht hier im Ausdrucke stark ab.

3) Im griech. Texte bei Zahn p. 233, 14 muss zwischen ἀναστάς und ἐπηύξατο, wie Abdias zeigt, etwas ausgefallen sein.

4) καὶ νεκρὸν παρὰ μικρὸν θέμενον. Aber Kallimachos starb ja wirklich. Der lateinische Text bei Abdias weicht im Ausdruck starb ab.

5) Abdias: '*scintillae ignis resiliebant in totum sepulcrum, ex quibus una in me veniens vocem dedit etc.*'. Dies gewiss ursprünglich. Der Grieche

von sich gab: ‚Kallimachos stirb, damit du lebest'. Wer es war, weiss ich nicht, Mann Gottes. Als du aber hier sichtbar geworden bist, erkenne ich, dass es ein Engel des von dir verkündeten Gottes sei und davon bin ich überzeugt. Aber ich bitte dich, sei nicht unbesorgt um mein Heil, sondern eile, mich deinem Herrn Christus zuzuführen [1])". Johannes [2]) erfasste den Jüngling, grüsste ihn und sprach: „Ehre sei unserm Gotte, o Kind, der sich deiner erbarmt und dich von diesem Wahnsinn befreit und zu seinem Reiche gerufen hat".

Da bittet Andronikos den Johannes, auch die Drusiana zu erwecken [3]). Dieser zaudert nicht, tritt zu ihrem Grab, erfasst sie bei der Hand und spricht „Drusiana stehe auf". Drusiana steht auf, verlässt das Grabmal und wie sie bemerkt, dass sie nackt und nur mit jener dünnen Hülle bekleidet ist, fragt sie nach der Ursache. Als sie dieselbe vom Apostel erfahren hat, preist sie Gott und zieht sich an [4]).

Im Folgenden ist nur noch der lateinische Text erhalten, während der griechische mit einer kurzen Schlussformel abbricht [5]).

Als Drusiana den Leichnam des Fortunatus liegen sieht, bittet sie den Johannes auch diesen, obwol er ihr Grab verrathen habe, zu erwecken. Kallimachos macht Gegenvorstellungen: Dieser Mensch habe erst seine Leidenschaft angestachelt: auch habe die wunderbare Stimme nur von seiner eigenen und von Drusianas Erweckung gesprochen, habe also jenen des Todes für würdig erachtet. Johannes erinnert ihn an die

---

hat: οὗ ἀπὸ τῆς ὄψεως λαμπηδόνες φωτὸς ἐξήρχοντο εἰς τὰς ὄψεις αὐτῆς (?) ὃς καὶ εἴρηκέ μοι.

1) Der lateinische Text des Abdias ist hier erweitert.

2) Abdias hat hier noch folgende im Griechischen fehlenden Sätze: Fröhlich sprach der Apostel: „Was ich thun soll, Herr Jesus Christus, weiss ich nicht. Ich erstaunte, als ich ausging (?), dass deine Barmherzigkeit so gross sei; zugleich erkenne ich jetzt deine ausserordentliche Langmuth". Darauf preist er den Herrn, ergreift und küsst den Kallimachos u. s. w.

3) Abdias führt wieder den Inhalt der Bitte aus '*Oportere eam resurgere ut tristitiam exuat etc.*'.

4) So nach Abdias. Der cod. Marcian. hat nur ἡ δὲ ἀναστᾶσα ἀπέβη τοῦ τάφου καὶ μαθοῦσα ἀκριβῶς τὰ ἐπ' αὐτῇ γεγενημένα, μετὰ πάντων καὶ αὐτὴ ἐδόξασε τὸν θεόν.

5) Unmittelbar an ἐδόξασε τὸν θεόν angeschlossen folgen die Worte τὸν διὰ τοῦ θεράποντος αὐτοῦ Ἰωάννου ποιοῦντα ἔνδοξά τε καὶ ἐξαίσια, ὧν οὐκ ἔστιν εἰκασμός. Hieran reiht sich mit κλάσας οὖν ἄρτον ὁ Ἰωάννης sofort eine kurze Erzählung der μετάστασις des Apostels.

Mahnung, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, überlässt aber die Erweckung des Todten der Drusiana. Diese tritt zu dem Leichnam und betet: „Allmächtiger Herr, der du gestattet hast, dass ich deine Wunderwerke schauen soll, der du mich zu einer Genossin dieses Namens (des Christennamens) gemacht hast, der du mir endlich verliehen hast, nicht allein selbst dich zu erkennen, sondern auch mit meinem Gatten als mit meinem Bruder verbunden zu sein; der du meinen Tod verordnet hast, damit ich zeitweilig vom Leibe getrennt, dich um so mehr lieben soll; der du diesen Jüngling sterben liessest, damit die Schuld in ihm stürbe, das Leben aber hergestellt würde: nun denn, o Herr, verachte nicht die Bitten deiner Magd, lass den Fortunatus auferstehn, obwol er versucht hat, mich zu verrathen". Sie ergreift seine Hand, und heisst im Namen Christi ihn auferstehn. Fortunatus steht auf, aber als er sieht, dass Drusiana auferstanden, Kallimachos gläubig geworden ist, spricht er undankbar, es wäre ihm besser gewesen, zu sterben als zu auferstehn, damit er nicht hätte sehn müssen, dass auch zu jenen die Gnade gelangt sei. Johannes blickt ihn an, und nimmt von dem, was er eben gehört hat, Anlass zu einer längeren Rede. Hier treffe das Wort des Herrn im Evangelium zu von dem bösen Baum, welcher böse Frucht bringe: der Saft der bösen Wurzel sei verderbt und könne keine gute Frucht bringen. Die Schuld liege nur an der Wurzel, nicht an der gemeinsamen Natur. Nachdem der Apostel dann noch weiter von den allen Menschen erwiesenen göttlichen Wohlthaten und deren verschiedener Aufnahme durch die Einzelnen geredet hat, macht er die Anwendung auf Fortunatus, der seine Strafe empfangen werde und erklärt eine solche Wurzel für ausgeschlossen von der Gemeinschaft der Gläubigen. Nachdem er darauf Christo Dank gesagt hat, begibt er sich in das Haus des Andronikos. Hier offenbart ihm der Geist, dass Fortunatus abermals von der Schlange verwundet worden sei. Man schickt einen der Jünglinge hin, und dieser findet ihn bereits starr und seinen Körper von Schlangenbissen bedeckt. Als Johannes erfährt, dass jener binnen drei Stunden sterben werde, spricht er „Teufel da hast du deinen Sohn". Und jenen Tag verlebte er fröhlich mit den Brüdern.

Die Zugehörigkeit vorstehenden Fragmentes zu den gnostischen περίοδοι Ἰωάννου hat neuerdings Overbeck (in der angeführten Recension, Theol. Literaturzeitung 1881 Nr. 2) lebhaft bestritten. „Nimmermehr kann zugestanden werden, dass der Zusammenhang von Fragm. IV mit Fragm. I—III ein ursprünglicher und unmittelbarer ist, oder dass diese vier Stücke in der Gestalt, in welcher sie bei Zahn

vorliegen, jemals Bestandtheile eines und desselben Buches gewesen sind. Fragm. IV, der Hauptsache nach eine Keuschheits- und Auferweckungsgeschichte gewöhnlichster Art, genau dreimal so lang als Fragm. I—III zusammengenommen, bietet auch nicht einen einzigen Gedanken, nicht eine einzige Wendung, welche specifisch gnostisch wären (auch in der Wanzengeschichte p. 225 f. nicht)". — — „Ganz besonders vermisst man gnostische Anklänge in der Rede p. 228 f., bei deren Gemeinplätzen man sich wundert, dass dies der Johannes sein soll, zu dem im zweiten Fragment Christus während seiner scheinbaren Kreuzigung mit dem Bekenntnis ἑνὸς γὰρ χρῄζει τοῦ μέλλοντος ἀκούειν (p. 223, 6) sich wendet; und das grellste Misverhältnis waltet zwischen dem Gebet p. 233, 14 ff. und dem merkwürdigen Hymnus p. 220, 8 ff. ob, wenn doch der sogenannte Leucius für den Dichter dieses Hymnus zu gelten hat. Kurz sind Fragm. I—IV leucianisch, so ist das vierte an sich selbst ein Beweis, dass es eine katholische Umarbeitung des Leucius gegeben hat".

Vorstehendes Urtheil erleidet indessen bei näherer Erwägung eine nicht unerhebliche Einschränkung. Dass die Geschichte von der Drusiana „eine Keuschheits- und Auferweckungsgeschichte gewöhnlichster Art" sei, lässt sich nur in dem Sinne zugestehn, dass das hier behandelte Thema ein den apokryphen Apostelgeschichten sehr beliebtes ist. Aber grade das leitende Motiv, die Verwerflichkeit des geschlechtlichen Umgangs als solchen, ist eben gnostisch. Ganz wie in den Acten des Thomas, des Andreas und des Petrus wird die θεοσέβεια vorzugsweise darin gefunden, dass die Ehegatten auf die Ausübung ihrer ehelichen Rechte verzichten (γάμους νομίμους ἀθετεῖ bemerkt auch Photios a. a. O. von Leucius Charinus). Aber auch sonst fehlt es keineswegs an gnostischen Spuren. Dahin gehört schon die so häufig in den gnostischen περίοδοι wiederkehrende Erscheinung Christi in der Gestalt eines schönen Jünglings oder Knaben (ὁ καλός), welche von Photios (a. a. O.) ausdrücklich als „leucianisch" notirt und auch von Evodius von Uzala (de fide contra Manich. c. 38 in Augustini opp. VIII append. col. 31) aus den leucianischen Andreasacten erwähnt wird. Eine ganz specielle Berührung mit dem zweiten Fragment, welche freilich im griechischen Texte des Marcianus verwischt ist, findet sich in der Erzählung des wiedererweckten Kallimachos von den wunderbaren Lichtstrahlen, die von dem Angesichte des „Schönen" ausgehend, das Todtengemach erhellen und von denen einer sich zu einer Stimme gestaltet, die ihm zuruft: Stirb um zu leben (vgl. Fabricius p. 552, 11 sqq. mit Zahn p. 223, 2 sqq.). Aber auch sonst fehlt es der

Erzählung nicht an Zügen, die in den gnostischen Apostelgeschichten häufig wiederkehren: so die wunderbare Bekleidung der entblössten Drusiana durch den glänzenden Jüngling (vgl. acta Philippi bei Tischend. p. 83, 14), so auch die Schlange, welche den Kallimachos und den Fortunatus tödtet; auch die Anrede des Apostels an die Wanzen und der von dem Ungeziefer geleistete Gehorsam gehört hierher. Auch die grosse Ausführlichkeit der Darstellung darf keinen Verdacht erwecken; man braucht damit nur die grosse Länge der Erzählungsstücke in den Acten des Thomas zu vergleichen. Die katholischen Bearbeiter waren aber insgemein eher geneigt zu kürzen als zu erweitern. Im gegenwärtigen Falle aber erweckt noch die fast durchstehende Uebereinstimmung beider von einander unabhängiger Texte sicher ein günstiges Vorurtheil für die Ursprünglichkeit der Erzählung. Eine ganz andre Frage ist die nach der Originalität der Reden und Gebete. Hier wird man Overbeck ohne Weiteres einräumen müssen, dass die gnostischen Spuren stark verwischt sind. Grade die Redestücke unterlagen aber, wie wieder die Acten des Thomas am besten zu zeigen vermögen, am meisten der katholischen Ueberarbeitung, auch wenn man den Erzählungsstoff wesentlich unangetastet liess. Dennoch fehlt es auch hier nicht an Spuren des ursprünglichen Gefüges. Schon stilistisch erinnern die Worte p. 229, 15 sqq. μέριμνα, παῖδες, γονεῖς, δόξα, πενία, κολακεία, ἀκμή, κάλλος, ἀλαζονεία, ἐπιθυμία πλούτου, ὀργή, ἔπαρσις, ῥαθυμία, φθόνος, πλοῦτος, ζῆλος, ἀμέλεια, ὕβρεις, ἔρως, δόλος, χρήματα, πρόφασις an ähnliche Häufungen in andern Fragmenten vgl. p. 223, 7 ff. 239, 6 ff. 240, 11 ff. 243, 6 ff. Aber auch sachlich finden sich noch Anklänge an die gnostischen Acten. Wenigstens in einer nur lateinisch erhaltenen Rede (= Fabricius p. 555, 20 ff.) begegnet uns der ächt gnostische Gedanke eines doppelten Menschengeschlechts, einer bösen und einer guten Wurzel, wenn auch stark abgeschwächt durch die Unterscheidung der '*communis natura*' von der '*radix*' (vgl. hierzu auch Fabricius p. 555 not. p.).

Wir werden hiernach ein Recht haben, das ganze Fragment — wenigstens was den Erzählungsstoff betrifft — als originalen Bestandtheil der gnostischen περίοδοι zu betrachten. Nur die Reden sind katholisch überarbeitet. „Abdias" hat dasselbe in einer Ausdehnung aufgenommen, die mit der vergleichungsweise weit kürzeren Behandlung der folgenden Erzählungsstücke stark contrastirt. Da aber auch bei ihm die Reden wesentlich ebenso wie im griechischen Texte erhalten sind, so wird Overbeck Recht behalten, wenn er das betreffende Fragment an sich selbst als thatsächlichen Beweis für das Vor-

handensein einer katholischen Bearbeitung der περίοδοι Ἰωάννου betrachtet [1]).

Weitere Fragmente der περίοδοι Ἰωάννου sind in cod. Paris. 1468 (bei Zahn p. 187, 2—192, 12) erhalten. Dieselben bilden hier den Schluss des Prochorostextes. Unmittelbar an die Erzählung von der Rückkehr des Johannes nach Ephesos und seine Einkehr bei Domnos, dem Sohne des Dioskorides, schliessen sich hier zunächst die Erzählung von der Zerstörung des Artemistempels, dann nach einer Zwischenbemerkung über die Wirksamkeit des Johannes in Smyrna, die Geschichten von den beiden Artemispriestern, von dem Vatermörder und vom Rebhuhn an (p. 188, 12—190, 22). Dann folgt (p. 191, 1—7) die chronologische Notiz des Prochoros über die Lebenszeit des Apostels und zuletzt die μετάστασις, wesentlich in dem bei Tischendorf gedruckten Texte, aber leider sehr lückenhaft (zwischen fol. 82 und 83 = p. 191, 29 Zahn fehlt ein ganzes Blatt).

Dass die Zerstörung des Artemistempels trotz des von Zahn erhobenen chronologischen Bedenkens wirklich in den gnostischen περίοδοι gestanden haben müsse, haben wir bereits oben (S. 430 flg.) gesehn. Freilich ist hiermit noch nicht die Originalität der Erzählung in Paris. 1468 garantirt. Dieselbe beginnt mit den Worten μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας ἐνεφάνισεν ἑαυτὸν ὁ Ἰωάννης τοῖς Ἐφεσίοις und weicht sehr stark von der parallelen Erzählung bei Abdias ab. Johannes nimmt drei Tage nach seiner Rückkehr seine Lehrthätigkeit wieder auf; doch ist der Erfolg seiner Predigt ein sehr verschiedener. Alle versammeln sich in dem wiederaufgebauten Artemistempel zu einem grossen Opfer-

1) Ein Beispiel für tiefgreifende katholische Bearbeitung auch des Erzählungsstoffes selbst gibt grade hier die in den Melitotext (Fabricius III, 606, 31 sqq.) aufgenommene Darstellung. Als Johannes von Patmos nach Ephesos zurückkehrt, wird eine Frau Namens Drusiana, eine treue Anhängerin des Apostels, zu Grabe getragen. Mit den Anverwandten weinen die Armen, Witwen und Waisen an ihrem Sarge und erzählen dem Apostel, welche Sehnsucht die Verstorbene gehegt habe, ihn noch einmal zu sehn. Johannes befiehlt, den Sarg niederzusetzen und den Leichnam von den Binden zu lösen. Darauf ruft er mit lauter Stimme: „Mein Herr Jesus Christus erweckt dich, Drusiana, stehe auf, gehe zu Fuss in dein Haus und bereite mir Erfrischung". Drusiana steht auf, und geht, als wäre sie nicht vom Tode, sondern vom Schlafe erwacht. Das Volk aber ruft drei Stunden lang: „Es ist nur Ein Gott, den Johannes predigt, der Eine und wahre Herr Jesus Christus". — Da das Original den Johannes, und zwar in Begleitung der Drusiana, nicht von Patmos, sondern von Laodikeia aus nach Ephesos kommen liess, so ist auch hier die Abhängigkeit „Melitos" vom Abdiastexte constatirt.

fest. Johannes steht während des Festes ἐφ' ὑψηλοῦ τόπου, auf einem erhöhten Platz — offenbar auf der Höhe oberhalb des Tempels, wo er sich nach dem Syrer seine Hütte hatte baun lassen — und mahnt das Volk von den unheiligen Opfern ab. Dieses will ihn nicht hören, ruft ihm zu „Wer hat dich hierher geführt Magier! willst du auch diesen Tempel, den wir mit vieler Mühe aufgebaut, wieder zerstören wie den früheren?" Johannes verkündet ihnen (mit den Worten Matth. 23, 38) nicht nur die Verwüstung des neuen Tempels, sondern auch ihren eignen und ihrer Kinder Untergang, wenn sie sich nicht zu dem wahren Gott Jesus Christus bekehren. Zornerfüllt ziehen sie ihn (von der Höhe) herunter, schlagen und schleifen ihn unbarmherzig. Auf der Erde liegend betet Johannes zu Christus, dass er den Tempel stürzen möge. Alsbald erfolgt ein Erdbeben und ein schrecklicher Donnerschlag; der Tempel stürzt von Oben bis Unten zusammen, alle Götzenbilder werden zertrümmert, eine Menge Menschen sterben vor Furcht. Die Uebrigen beklagen heulend ihren Unglauben, bitten um Gnade und bekennen, an den Gott des Johannes gläubig geworden zu sein. Johannes steht auf, segnet sie, unterrichtet sie und tauft Tag für Tag Zehntausende und Hunderte. Alle bringen ihre Götzenbilder und zerbrechen sie vor den Augen des Johannes. Dieser weckt auch die Todten wieder auf und die ganze Stadt, Grosse und Kleine, desgleichen die ganze Umgegend, wird christlich.

Dass dieser Text nicht original gnostisch ist, lässt sich freilich nicht verkennen. Schon die Schlussnotiz über die Bekehrung der ganzen Stadt und Umgegend ist vor dem 5. Jahrhunderte undenkbar. Aber eine einfache Doublette zu der parallelen Erzählung des Prochoros ist die Geschichte nicht, und die künstliche Weise, in welcher der Schreiber diese mit jener ausgleicht, beweist für sich allein, dass er diese Geschichte nicht erdacht, sondern in einer älteren Quelle vorgefunden hat, die eben nicht Prochoros gewesen sein kann. Es ist auch klar, dass die dem Pariser Codex eigenthümliche Erzählung mit dem Abdiastexte (= Fabricius 573, 7) immer noch grössere Verwandtschaft zeigt als mit Prochoros. Dass Abdias sie im „lateinischen Leucius" gefunden habe (Zahn p. CXIV sq.), ist eine Behauptung, die lediglich auf falscher Beurtheilung des Textverhältnisses von Abdias und Melito ruht. Es ist auch ganz unerweislich, dass der angebliche „lateinische Leucius" eine Reihe von Stücken, die im griechischen Leucius fehlen, enthalten haben soll, wenn es sich auch sehr wahrscheinlich machen lässt, dass nicht blos das gnostische Original, sondern auch eine alte katholische Bearbeitung — deren Existenz Zahn freilich sehr mit Unrecht bestreitet —

frühzeitig ins Lateinische übersetzt war. Jedenfalls ist aber das Textverhältnis dieser Erzählung in Paris. 1468 zu Abdias ein wesentlich anderes, als das oben erörterte Verhältnis von Marcian. 363 zu Abdias. Das originale Satzgefüge hat weder der eine noch der andre Berichterstatter noch erhalten; doch schimmert im griechischen Texte an einer Stelle das sehr ungeschickt überarbeitete gnostische Original noch durch [1]).

Die Quelle der griechischen Erzählung wird also eine katholische Bearbeitung des „Leucius" sein. Auch das nächstfolgende Stück in Paris. 1468 (Zahn p. 188, 5—12) stammt sicher nicht aus den gnostischen περίοδοι selbst. Johannes baut Kirchen, setzt Priester, Bischöfe und Presbyter ein und heilt alle Krankheiten. Darauf kommt er mit seinen Begleitern — der Erzähler redet in der ersten Person des Plural — nach Smyrna, wo alle Götzenbilder durch die Kraft Christi in Trümmer gehn. Auch hier weiht Johannes Kirchen und tauft alle Bewohner der Stadt und des Küstengebiets, und lässt dort als Vorsteher seine Schüler Bukolos und Polykarpos, sowie den Andronikos zurück. Unmittelbar darauf folgt mit καὶ ἦσαν ἐκεῖ eingeleitet die Geschichte von den beiden Artemispriestern, die man freilich eher in Ephesos als in Smyrna erwartet. Kann aus diesem Umstande allerdings noch nicht auf die Verarbeitung einer älteren Quelle geschlossen werden, so macht dieselbe sich wol um so deutlicher in den Worten bemerklich καταλείπων ἐκεῖσε πρόεδρον Βούκολον καὶ Πολύκαρπον τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς καὶ Ἀνδρόνικον. Schon der Singular πρόεδρον wird hier zum Verräther. Bukolos gilt in der Tradition als der unmittelbare Vorgänger Polykarps auf dem Bischofstuhle von Smyrna (vita Polycarpi bei Zahn Patres app. II, 170). Aber schwerlich werden die gnostischen Acten denselben erwähnt haben; vollends die Erwähnung Polykarps, dieses eifrigen Bestreiters der Gnostiker, ist äusserst unwahrscheinlich. Vermuthlich hat also die Quelle nur erzählt, dass Johannes den Andronikos zum πρόεδρος der Gemeinde zu Smyrna eingesetzt habe; die Worte Βούκολον — μαθητάς sind katholische Zuthat, noch dazu eine ungeschickte, denn in den gnostischen Acten erscheint ja auch Andronikos als μαθητὴς Ἰωάννου.

---

1) Johannes betet p. 187, 20: κύριε Ἰησοῦ Χριστέ .... ἔμβαλε εὐθύτητα εἰς τὰς καρδίας τοῦ λαοῦ τούτου, ἐπιγνῶναι σε τὸν ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας υἱόν σου μονογενῆ Ἰησοῦν Χριστὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. Wer sieht nicht, dass die gesperrt gedruckten Worte ein höchst alberner katholischer Zusatz sind. Der gedankenlose Bearbeiter machte „den wahrhaftigen Gott Jesus Christus" zu seinem eignen Sohn!

Wenn es auffällig erscheint, dass der ephesinische Gastfreund des Johannes von diesem zum Bischof von Smyrna geweiht worden sein soll, so kann man bedenken, dass er ja auch zu Anfang von Fragm. IV als Reisebegleiter des Apostels genannt ist; vermuthlich liess „Leucius“ ihn zu seiner smyrnäischen Würde erst nach der Auferweckung der Drusiana gelangen. Dass bereits die Quelle der Reise des Johannes nach Smyrna gedacht haben wird, geht wol ziemlich sicher aus den ἀνελθόντων ἡμῶν hervor, was nicht aus Prochoros, also doch wol aus einer andern schriftlichen Darstellung stammt.

Weit weniger Bedenken erregt es, die folgenden Erzählungsstücke auf die περίοδοι Ἰωάννου zurückzuführen.

Zunächst die Geschichte von der Erweckung des Artemispriesters. Zwei leibliche Brüder waren beide Priester der Artemis. Als der eine von ihnen stirbt, läuft der andre zu Johannes in der Hoffnung, derselbe werde ihm wenn er gläubig werde seine Hilfe nicht versagen. Johannes spricht zu ihm: „Hattest du nicht dieses im Sinne, Kind? wahrlich du hast einen guten Vorsatz gefasst“. Der Priester erschrickt, dass der Apostel seine Gedanken durchschaut. Darauf ergreift ihn Johannes bei der Hand, führt ihn zu der Stelle, wo der Todte liegt und in Gegenwart eines grossen Volkshaufens fasst er denselben bei der Hand und spricht: „Stehe auf der du schläfst, im Namen Jesu des Nazaräers“. Alsbald steht der Priester gesund auf, das Volk wundert sich und ruft: „Gross ist der Gott des Johannes“. Johannes aber unterrichtet ihn und tauft ihn samt einer grossen Menge Volks. Die Schlussworte lauten: „Wir blieben aber in den umliegenden Ortschaften vier Jahre lang, taufend und Priester einsetzend und jede Krankheit und Schwachheit heilend, sodass Alle gläubig wurden von Meer zu Meer. Darnach kehrten wir wieder nach Ephesos zurück und priesen Gott“ (p. 188, 12—33 Zahn).

Die Geschichte könnte sowie sie lautet ebensogut auch bei Prochoros stehn; etwas specifisch Gnostisches hat sie nicht. Doch begegnen uns in den katholischen Bearbeitungen der gnostischen Apostellegende ähnliche Erzählungen in Menge, in denen ebenfalls keine Spur mehr des gnostischen Ursprungs erhalten ist. Da sie nicht aus Prochoros stammt, und schon wegen der ersten Person Pluralis auf eine ältere Quelle zurückweist, so wird sie wol derselben katholischen Bearbeitung der gnostischen περίοδοι entnommen sein, aus der auch die vorstehenden Stücke stammen.

Deutlicher verräth sich der gnostische Geschmack in der folgenden Geschichte von dem Vatermörder (p. 188, 34—190, 2 Zahn).

Nach einigen Tagen geht Johannes in Folge einer göttlichen Offenbarung in ein Dorf, um die dortigen Brüder zu stärken. Dort lebte ein junger Landmann, der häufig von seinem Vater ermahnt worden war, nicht das Weib seines Mitarbeiters zu nehmen. Aber von des Teufels Neid getrieben ertrug der Jüngling die Mahnungen seines Vaters nicht, sondern schlug plötzlich nach ihm und streckte ihn todt zur Erde. Als Johannes ihn sah, sprach er: „Herr, heute hast du mich um dieses willen hierher gerufen“. Als der Jüngling den vorzeitigen Tod seines Vaters sah, und befürchtete, ergriffen und selbst getödtet zu werden, ergriff er die Sichel, die er bei sich führte, lief ins Haus und wollte zuerst das Weib, dann sich selbst umbringen. Johannes sah ihn laufen und im Geiste Alles erkennend, rief er ihm zu: „Steh Dämon und melde mir, warum du läufst“. Der Jüngling erzählte es dem Johannes unter Zittern und Weinen: „Ich Unglücklicher bin ein Vatermörder geworden und siehe aus grosser Herzensangst bin ich im Begriff das Weib, mit dem ich Ehebruch getrieben und mich selbst zu tödten. Aber wenn du etwas vermagst, so hilf mir, Jünger Christi. Wenn du den Todten erweckst, will ich fortan ablassen vom Bösen“. Johannes sprach zu ihm: „Unglücklicher, hast du kein Erbarmen gehabt mit den grauen Haaren deines Vaters?“ Dann blickte er gen Himmel, seufzte und sprach: „Herr, dein allein ist dieses Werk“. Er erfasste den Todten bei der Hand und sprach: „Im Namen Jesu Christi, des Sohnes Gottes, stehe auf“. Alsbald stand er auf. Als der Jüngling die unverhoffte Wiederbelebung seines Vaters und seine eigene Rettung wahrnahm, nahm er die Sichel, mähte sich seine Geschlechtstheile ab, lief ins Haus, warf sie dem Weibe ins Gesicht und sprach: „Um deinetwillen bin ich ein Mörder meines Vaters und unser beiden geworden, da hast du die Ursachen davon: denn meiner hat Gott sich erbarmt, dass ich ihn durch seinen Knecht Johannes erkannte“. Da Johannes dies hörte, ward er betrübt und sprach zu ihm: „Unglücklicher, der Dämon, der dich verleitete, deinen Vater zu ermorden, hat dich auch zu dieser That verleitet. Du hättest nicht die Gliedmassen, mit denen du sündigtest, wegschaffen sollen, sondern die bösen Gedanken aus deinem Herzen: denn nicht die Werkzeuge sind schädlich, sondern der Sinn, der in die Sünde einwilligt. Thue also Busse, Elender, für die sündige That, die du vollbracht hast“. Der Jüngling bat den Apostel unter Seufzen und Zittern um Vergebung seiner Sünden. Da führte ihn Johannes in die Stadt, unterrichtete und taufte ihn samt seinem Vater und führte ihn zur Kirche. „Und der Jüngling war allezeit bei uns und diente, sodass alle sich wunderten und Gott priesen“.

Auch diese Geschichte wird, wenn auch wie die bisherige überarbeitet, aus den gnostischen περίοδοι stammen. Das μεθ' ἡμῶν am Schlusse weist wieder auf die ältere Quelle zurück.

Es folgt (p. 190, 3—22 Zahn) die Geschichte vom Rebhuhn. Eines Tages als Johannes dasass, flog ein Rebhuhn herbei und lief vor ihm hin und her. Johannes aber sah zu und wunderte sich. Da kam ein Priester, einer seiner Zuhörer, trat bei Johannes ein, sah das Rebhuhn vor ihm hin- und herlaufen, ärgerte sich darüber und sprach bei sich: „Ein so grosser Mann freut sich über ein hin- und herlaufendes Rebhuhn". Johannes erkannte im Geiste seine Gedanken und sprach zu ihm: „Es wäre besser, wenn auch du, Kind, einem hin- und herlaufenden Rebhuhn zusähest, als dass du dich mit schimpflichen und schlechten Handlungen befleckst. Denn der, welcher Aller Bekehrung und Reue erwartet, hat dich deshalb hierher geführt: denn eines hin- und herlaufenden Rebhuhnes bedarf ich nicht: das Rebhuhn ist nämlich deine Seele". Wie der Alte das hörte und sah, dass er nicht verborgen geblieben war, sondern dass der Apostel Christi alle seine Herzensgedanken ausgesprochen hatte, fiel er auf sein Angesicht, rief aus und sprach: „Jetzt weiss ich, dass Gott in dir wohnt, seliger Johannes, und selig, wer nicht Gott in dir versucht hat. Denn wer dich versucht, versucht den Unversuchbaren". Darauf bat er ihn, für ihn zu beten. Der Apostel unterrichtete ihn, gab ihm Vorschriften (δοὺς κανόνας — ob von Glaubens- oder Sittenregeln?) und entliess ihn in sein Haus; der aber pries Gott.

Die kleine Geschichte vom Rebhuhn war bereits längst in wesentlich andrer Fassung aus Johannes Cassianus bekannt (Collat. XXIV, 21 Bibl. Patr. Max. VII, 246). Nach Fabricius (II, 774 sq.) hat sie auch Thilo wiederabgedruckt und unter die Fragmente der actus Joannis aufgenommen (l. c. p. 8 sq.). Die Erzählung lautet hier so:

Es wird überliefert, dass der seligste Evangelist Johannes, als er einst ein Rebhuhn mit den Händen sanft liebkoste, einen Mann in Jägertracht plötzlich auf sich zukommen sah. Dieser wunderte sich, dass ein so berühmter Mann sich zu so kleinen und niedrigen Vergnügungen herablasse und sprach zu ihm: „Bist du nicht jener Johannes, dessen grosse Berühmtheit mich mit grösster Sehnsucht nach deiner Bekanntschaft erfüllte? Warum also gibst du dich mit so geringen Vergnügungen ab"? Johannes erwidert: „Was trägst du in der Hand"? „Einen Bogen" gab jener zur Antwort. „Und warum" fragte er weiter „trägst du ihn nicht immer gespannt mit dir herum"? Darauf jener „das darf nicht sein, damit nicht durch die Krümmung des Bogenjochs

die Spannkraft allmählich erschlafft, und wenn ich dann stärkere Pfeile auf ein Wild abschiessen muss, die Spannkraft des Bogens durch die stete Anspannung verloren geht und ich keinen kräftigen Schuss thun kann“. „So möge auch dir, o Jüngling“ erwidert Johannes „diese kleine und kurze Erholung unsres Geistes nicht zum Anstosse gereichen: denn wenn dieser nicht bisweilen von seiner scharfen Spannung nachlässt, so wird bei steter Spannung die Kraft des Geistes erschlaffen und kann dann nicht wenns nothwendig ist, zu Gebote stehn“.

Zahn urtheilt ohne Weiteres (p. CXXXVI), dass die Erzählung in Paris. gr. 1468 eine sehr thörichte Verschönerung des bei Cassianus vorliegenden Originales sei. Die ungleich grössere Sinnigkeit der letzteren Sagengestalt wird Keiner der guten Geschmack hat bestreiten; aber die Prioritätsfrage ist damit noch nicht entschieden. Hier verdient vielmehr Beachtung, dass die Parabel vom gespannten Bogen ohne die Rebhuhngeschichte in der Legende des heiligen Antonius wiederkehrt (griechisch bei Cotelerius Monum. eccl. gr. I, 343 sqq., lateinisch bei Rosweyde im 5. Buche der vitae Patrum p. 596 vgl. Thilo a. a. O. p. 9). Es bleibt also sehr wol möglich, dass die von Cassianus erhaltene Sagengestalt erst auf einer Combination der Erzählung vom Rebhuhn mit der Parabel vom Bogen beruht. Für die gnostischen περίοδοι erscheint dieselbe bei aller Sinnigkeit doch zu reflectirt, während sie in einer Sammlung von ‘apophthegmata patrum’ völlig am Platze ist. Man bemerke auch, wie die kleine Geschichte in Paris. 1468 mit dem Vorhergehenden durch den in allen Erzählungen wiederkehrenden Zug verknüpft ist, dass Johannes die Gedanken der Personen, die mit ihm in Berührung kommen, durchschaut. Jedenfalls steht die Rebhuhngeschichte in dieser Fassung durchaus auf dem sonstigen Niveau der gnostischen Apostellegende.

Die dritte Prochoroshandschrift, welche noch Reste der leucianischen περίοδοι erhalten hat, ist cod. Vatic. 654 (Birchs Vatic. 455). Dem Prochoros geht hier f. 87 eine aus verschiedenen Schriften compilirte Biographie des Johannes vorher, welche mit den Worten beginnt Σαλπίσατέ φησιν ἐν νεομηνίᾳ σάλπιγγι, ἐν εὐσήμῳ ἡμέρᾳ ἑορτῆς ἡμῶν. Darin heisst es unter andren fol. 90 col. 1: ὡς δὲ μαρτυρεῖ ὁ Βῆρος ὁ καὶ Εὐτυχὴς ὁ τούτου μαθητής, ὅτι ἐβουλεύσατο ὁ τούτου πατὴρ Ζεβεδαῖος πρὸς γάμον συνάψαι τὸν Ἰωάννην. Οὗτος δὲ τὸ ὑπήκοον ἔχων καὶ βουλόμενος τὸν πατέρα θηραπεῦσαι, εἶξε τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ πατρός. ὁ δὲ θεὸς ὁ προορίσας αὐτὸν εἰς ἀποστολὴν εὐαγγελίζεσθαι τοῖς ἔθνεσι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, τοῦτο γενέσθαι οὐ συνεχώρησεν· ἀλλὰ διὰ θείας φωνῆς τοῦτον ἐκώλυσεν οὕτως αὐτῷ

χρηματίσας· χρῄζω σου, Ἰωάννη. τούτου οὖν τοῦ χρηματισμοῦ ἀκούσας ὁ Ἰωάννης ἀπὸ τότε ἐπέτεινεν ἑαυτὸν ἔτι καὶ ἔτι ἐν ταῖς ἀρεταῖς κτλ.

Die Erzählung berührt sich eng mit den eigenen Worten des Johannes in dem noch zu besprechenden Fragment, welches die μετάστασις des Apostels enthält (p. 247, 10 Zahn). Ob sie aber lediglich aus dem dort enthaltenen Abschiedsgebete geschöpft sei, kann zweifelhaft scheinen. Zwar dass nicht die eigne Neigung des Johannes selbst, sondern der Wille seines Vaters Zebedäus ihm den Entschluss zu heirathen eingibt, lässt sich leicht aus einer gesteigerten Vorstellung von der Virginität des Apostels erklären. Aber merkwürdig bleibt, dass als Quelle der Erzählung das Zeugnis seines Schülers Beros oder Eutyches angeführt wird. Diese Notiz kann doch kaum aus der wiederholten Erwähnung des Beros-Eutyches in dem freilich auch in cod. Vatic. 654 gebotenen Texte der μετάστασις abstrahirt sein. Die Vermuthung liegt vielmehr nahe, dass der Verfasser der Handschrift die gnostischen περίοδοι unter dem Namen des Beros-Eutyches — also nicht des Leucius kannte (s. o. S. 115). Will man dies nicht anerkennen, so bleibt nur die Annahme übrig, dass irgend eine Bearbeitung der περίοδοι unter jenem Namen im Umlaufe war. Mindestens ist eine Bekanntschaft des Schreibers mit den περίοδοι nicht abzuweisen.

F. 93 col. 3 beginnt nun der Prochorostext: μετὰ γὰρ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς τοὺς οὐρανούς, συνήχθησαν πάντες οἱ ἀπόστολοι εἰς Γεθσημανῇ. Der Interpolation am Eingange (bei Zahn p. 166 sq.) ist bereits Erwähnung geschehn. f. 110 col. 2 folgt, nachdem vorher der Zerstörung des Artemistempels gedacht ist, die Geschichte von der Romreise des Johannes, von dem Verhör vor dem Kaiser (hier Hadrian), vom Giftbecher und von der Verbannung nach Patmos, in einer von dem Tischendorf'schen Texte (p. 266—271) stark abweichenden Recension. Dieser Text wird weiter unten besprochen werden. Unmittelbar auf die Schlussworte τριετῆ χρόνον ποιήσαντες ἐν Πάτμῳ folgt wieder Prochorostext: ἀνελθόντων δὲ ἡμῶν ἐν τῷ πλοίῳ = p. 47, 10 Zahn.

Am Schlusse des Prochorostextes folgt nun f. 145, 2, 8 eine ganz eigenthümliche Erzählung von der Rückreise des Apostels nach Asien.

„Als der König der Römer aus diesem Leben geschieden war zur Zeit der Verbannung des Johannes, nimmt auch der Apostel alsbald, da kein Schiff auf der Insel vorhanden war, welches nach dem Festlande steuerte, ein geringes Floss von Korkrinde (ξύλου εὐτελοῦς ἐπιλαβό-

μενος φελοῦ τοὔνομα), setzt es auf den Rücken des Meeres, besteigt es und gestattet auch mir es zu betreten (κἀμὲ ἐπιτρέψας ἀνελθεῖν). Er nöthigt dasselbe, gradewegs gegenüber der Stadt Milet zu fahren. Als das Meer den Apostel und geliebten Schüler des Herrn sieht, breitet es unter ihm wie eine gute Magd seinen Rücken aus und beeilt sich in aller Frömmigkeit ihn ans Land zu bringen. Als er ausgestiegen war vom Meere an einem Küstenpunkt, etwa 8 Meilensteine von der Stadt Milet, fand er daselbst ein kleines Dorf. Er tritt in dasselbe ein und setzt sich auf einen Felsen; wie er es gewohnt war bei allen Völkern die er belehrte zu thun, so that er auch in diesem Dorfe. Und er erleuchtete alle Bewohner desselben durch seine Lehre. Dann stand er von dort auf und reiste weiter nach der Stadt der Ephesier. Auf der Reise kam er auch nach Milet. Nachdem er daselbst viele Wunder vollbracht vermöge der Gnade des heiligen Geistes, machte er auch viele der dortigen Einwohner zu Schülern Christi und Himmelsbürgern. Einige Uebelthäter (τινὲς δὲ τῶν ἐθελοκακούργων) standen auf und bereiteten dem Apostel viele Versuchungen. Sogar einen tödtlichen Becher gaben sie ihm zu trinken, vermochten aber nichts wider ihn. Denn er trank alsbald das Gift aus ohne Schaden zu nehmen und setzte fröhlich seinen Weg weiter fort. Die Männer jenes Dorfes aber, bei welchem der Apostel als er aus dem Meere stieg gelandet war, erbauten ein kleines Bethaus zu Ehren des Theologen, indem sie in die Mitte desselben den Felsen nahmen, wo der Apostel gesessen und sie unterwiesen hatte, Christum unsern wahrhaftigen Gott anzubeten und zu lobpreisen. Jener Felsen aber hörte nicht auf, von Zeit zu Zeit einen wohlriechenden Balsam (μύρον εὐωδίας) hervorquellen zu lassen zum Zeugnisse für alle Gläubigen“.

Die Schlussworte der Erzählung lauten ἐλθόντων δὲ ἡμῶν ἐν Ἐφέσῳ ἐξῆλθε πᾶς ὁ λαὸς εἰς ἀπάντησιν τοῦ ἀποστόλου. καὶ πᾶσιν ἐπευξάμενος καὶ εὐλογήσας καὶ σὺν αὐτοῖς ἀγαλλιώμενος ἐπὶ τῷ κυρίῳ, τῇ δὲ ἑξῆς κυριακῆς οὔσης κτλ. (folgt die μετάστασις).

Offenbar haben wir es in dieser Erzählung mit einer milesischen Localtradition zu thun. Das Interesse für Milet verräth sich schon in den Worten zu Anfang des Prochorostextes, mit denen der Erzähler von der oben erwähnten Interpolation zu Prochoros zurücklenkt: „lasst uns anfangen einzugehn auf die Wunder und Zeichen seines Wandels, die er in Ephesos und in ganz Asien und der Stadt Milet gethan“. Zu Ende der Handschrift ist nach der μετάστασις eine Erzählung von der Erbauung einer Johanneskirche in Milet angehängt. Ein ‘magistrianus’ Justinians kommt in jenes Dorf, wo der

Balsam aus dem Felsen quoll und da die Bewohner sehr arm waren, bereiteten sie ihm Nachtquartier in dem Kirchlein. Um Mitternacht quoll der Balsam hervor und erfüllte das ganze Kirchlein samt dem Lager des Magistrianus mit Wohlgeruch. Er steht auf, nimmt die duftenden Decken mit und erzählt Alles dem Kaiser. Dieser sendet sofort vieles Geld und gebietet den Milesiern, davon an jener Stätte dem Apostel einen stattlichen Tempel zu bauen. Als der Magistrianus das Geld überbringt, flehen der Bischof und das ganze Volk ihn an, die Kirche nicht in jenem einsamen Dorfe, sondern mitten in der Stadt zu errichten. Er gibt ihren Bitten nach und erbaut den Tempel in der Stadt. Der Apostel aber hatte daran kein Wohlgefallen, und bewirkt, dass der Tempel für immer ohne Dach blieb. Kaum wurde eine Holzdecke zu Stande gebracht bis auf heutigen Tag.

Derselben lokalen Tendenz dient nun offenbar auch die ganze Erzählung von der Landung des Apostels bei jenem Dorfe. Der Balsam, welcher dem Felsen entquillt, ist ein Seitenstück des noch zu besprechenden Mannawunders am Grabe des Apostels in Ephesos; auch die Geschichte vom Giftbecher ist offenbar erst von der milesischen Sage annectirt [1]). Aber anders scheint es zu stehn mit der wunderbaren Seefahrt des Apostels, welche ganz im Geschmacke der gnostischen Acten ist. Zum Zeichen dafür, dass auch hier eine ältere und zwar schriftliche Quelle benutzt ist, begegnet uns auch hier die erste Person und zwar ebenso wie noch einmal in der Geschichte von der Romfahrt die erste Person im Singular. Auch die Worte, mit welchen die Ankunft in Ephesos geschildert ist, stammen vielleicht aus derselben Quelle (ἐλθόντων δὲ ἡμῶν ἐν Ἐφέσῳ κτλ.), wenn nicht hier vielmehr Prochoros (p. 161, 7 Zahn) benutzt ist. Vermuthlich haben also schon die leucianischen περίοδοι der Landung des Apostels bei Milet Erwähnung gethan, und die spätere Localtradition hat hieran nur angeknüpft.

Derselbe vaticanische Codex enthält nun aber, wie bereits ange-

---

1) Eine merkwürdige Parallele zu der Kirche ohne Dach in Milet bietet auch eine ephesinische Localtradition, welche Gregor von Tours (de gloria martyrum I, 30 p. 753 Ruinart) aufbewahrt hat. '*In Epheso autem habetur locus, in quo hic apostolus evangelium quod ex eius nomine in ecclesia legitur scripsit. Sunt autem in summitate montis illius proximi quatuor sine tecto parietes. In his enim orationi insistens dominum assidue pro delictis populi deprecans morabatur: obtinuitque ne in loco illo imber ullus descenderet, donec ille evangelium impleret. Sed et usque hodie ita praestatur a domino, ut nulla ibi descendat pluvia neque imber violentus adveniat*'.

geben, auch die Geschichten von der Romfahrt des Johannes, dem römischen Giftbecher und der Verbannung nach Patmos. Dieselben sind dem Prochorostexte als Episode eingefügt und zwar ungefähr an derselben Stelle, an welcher sie auch vielfach in die lateinischen Prochorostexte eingedrungen sind.

Dieselben Geschichten begegnen uns noch einmal in ganz andrer Recension mit der μετάστασις verbunden als selbständige Schrift mit einer neuen Einleitung, in cod. Paris. gr. 520 und Vindobon. hist. gr. 126 (Lambec. ed. Kollar VIII p. 796), woraus Tischendorf sie als acta Joannis hat abdrucken lassen (p. 266—276). Endlich wurde diese letztere Recension wieder dem Prochorostexte als Schluss angefügt; so in cod. Ambros. A 63, wo sie mit den Worten eingeleitet wird ὅπως δὲ πάλιν ὁ Ἰωάννης πρὸς τὴν Ῥώμην ἄκων τὴν ὑποστροφὴν ἐποιήσατο, ἔνθεν ἐρῶ.

Der Eingang der Erzählung lautet in Vat. 654: Als die ganze Stadt Ephesos unwillig war über die Zerstörung des Artemistempels, erstatteten sie dem Kaiser folgenden Bericht (= p. 45, 1 Zahn): „Dem Imperator Cäsar Augustus, dem Siegreichen, dem Triumphator [1]). Kund sei dir, dass ein gewisser Mann mit Namen Johannes, von Abkunft ein Jude, seiner Religionsübung ein Galiläer, nach Asien, ja sogar in deine unterthänige Stadt Ephesos gekommen ist, Alle ausser sich gebracht und von der von den Vätern überkommene Religionsübung abwendig gemacht hat, indem er Alle nach sich zog, sodass ein fremder Name und ein fremdes Volk entstanden ist. Und wenn du nicht eiligst diesen vertilgst, so wirst du das Volk und das Land verlieren“ [1]). Als der Kaiser Hadrian das hörte, sandte er schnellfüssige Soldaten, um den Apostel zu ihm zu holen [2]).

Dagegen schickt die andre Recension folgende neue Einleitung voran. Als Agrippa König der Juden war, welchen sie, weil er zum Frieden rieth, steinigten und tödteten, belagerte Kaiser Vespasianus mit einem grossen Heere Jerusalem, tödtete die Gefangenen, brachte Andre während der Belagerung durch Hunger um, jagte die Meisten in die Flucht und zerstreute sie. Den Tempel riss er nieder, die heiligen Geräthe lud er in ein Schiff und schaffte sie nach Rom, um ein Zelt der Friedensgöttin zu errichten. Nach dem Tode Vespasians kam sein Sohn Domitian zur Herrschaft. Zu seinen übrigen Ungerechtigkeiten fügte der-

1) Der Brief berührt sich mit dem Briefe der Ephesier bei Prochoros p. 45, 1 sqq. Zahn.

2) Der Name Hadrian wie vielfach auch in den Prochoroshandschriften.

selbe auch die Verfolgung der gerechten Männer. Denn da er erfuhr, dass die Stadt voll Juden war, erinnerte er sich der von seinem Vater erlassenen Edicte wider sie und eilte, sie alle aus der Stadt Rom zu verjagen. Einige der Juden aber wagten es, dem Domitian eine Schrift zu übergeben, in welcher Folgendes geschrieben stand: „Kaiser Domitian, Beherrscher des ganzen Erdkreises! Wir Juden alle bitten dich und flehen deine Macht an, uns nicht zu verjagen vor deinem göttlichen und menschenfreundlichen Angesicht. Denn wir fügen uns deinen Sitten, Gesetzen, Handlungen und Lebensbräuchen; wir thun kein Unrecht, stimmen vielmehr mit den Römern überein. Es existirt aber ein neues und fremdes Volk, welches weder euren Sitten gehorcht, noch den jüdischen Cultusbräuchen beipflichtet, unbeschnitten, menschenfeindlich, gesetzlos, ganze Häuser umstürzend, einen Menschen, was doch das Schlimmste von Allem ist, für Gott erklärend. Diese alle bilden eine Kirche, indem sie den fremden Namen Christen führen [1]). Diese verwerfen Gott, indem sie das von ihm gegebene Gesetz nicht beachten, als Sohn Gottes aber verkündigen sie einen aus unserem Volke geborenen Menschen, Namens Jesus, dessen Aeltern und Brüder und ganzes Geschlecht aus den Hebräern stammt. Diesen haben wir wegen seiner vielen Lästerungen und seines gesetzlosen Geschwätzes ans Kreuz geschlagen. Zu ihrer ersten Lüge aber fügen sie noch eine zweite hinzu, indem sie den Gestorbenen und Begrabenen als von den Todten auferstanden preisen; dazu lügen sie weiter, dass er in Wolken gehüllt, in den Himmel aufgenommen worden sei“. Domitian geräth in grossen Zorn und befiehlt dem Senat, den Beschluss zu fassen, dass man Alle die sich als Christen bekennen, sofort tödten solle. Denen nun, welche von seinem Zorne ereilt die Frucht der Standhaftigkeit gepflückt und im siegreichen Kampfe gegen den Teufel den Kranz errungen haben, ist die ewige Erquickung zu Theil geworden. Die Lehre des Johannes wurde in Rom bis zu den Ohren Domitians verbreitet, indem man sagte, es lebe in Ephesos ein Hebräer Namens Johannes, welcher die baldige Ausrottung des römischen Reichs und seine Uebergabe an einen andern König verkündige. Domitian darüber beunruhigt, sandte einen Hauptmann mit Soldaten ab, um den Johannes zu greifen und zu ihm zu führen.

Von hier ab beginnt die wesentliche Uebereinstimmung beider

---

1) Cod. Ambros.: οἷς ἐκκλησία ἅπασιν ἐπιγίνεται, ξένον ὄνομα περιφέροντες τῶν Χριστιανῶν. Die Handschriften Tischendorfs lassen περιφέροντες weg und schreiben Χριστιανόν.

Texte, die jedoch von einander völlig unabhängig aus gemeinsam Quelle geflossen sind und einander gegenseitig vielfach ergänzen u berichtigen. Der folgenden Darstellung liegt der Text von Vat. 65 zu Grunde, unter Mitbenutzung der andern Recension.

Die Soldaten kommen eiligst nach Ephesos. Auf ihre Frage: „W ist Johannes der Galiläer?“ zeigte man ihnen unsre Zelle (τὸ κέλλι ἡμῶν). Als sie hinkommen, finden sie den Johannes (τὸν θεόλογον w er hier immer heisst) und fragen ihn: „Bist du Johannes der Galiläer? Er erwidert „Ja ich bins“. Wie sie die Tugend des Mannes, und se bescheidenes und stilles Wesen bemerken, so wie sein edles Angesich scheuen sie sich vor ihm und sprechen ehrerbietig zu ihm: „Der Kön der Römer ruft dich, komm, reise mit uns“ [1]). Johannes empfängt d Botschaft, steht schnell auf, nimmt sein Pallium, bindet etwa zw Handvoll Datteln hinein [2]) und spricht zu ihnen: „Kommt, wir woll reisen“.

Alsbald nehmen die Soldaten den Johannes mit, gestatten au „mir“ zu folgen (κἀμὲ ἐπιτρέψαντες ἀκολουθεῖν) und machen d Reise in grosser Eile. Nachdem sie einen Weg von sieben Tagen zurück gelegt, hat Johannes noch gar keine Speise zu sich genommen. D Soldaten, da sie sein Fasten bemerken, gerathen zuletzt in Sorge, das er nicht in Folge des vielen Fastens vor Erschöpfung sterben und ihne dadurch vom Kaiser einen jämmerlichen Tod zuziehn möge. So fasse sie ihn bei der Hand, fallen ihm zu Füssen und bitten ihn, Speise z sich zu nehmen. Johannes will ihnen zu Diensten stehen, nimmt ein von den Datteln, die er in sein Pallium gebunden hatte und isst v ihren Augen. Wie die Soldaten ihn essen sehen, werden sie gute Muths und setzen eiligst die Reise nach Rom fort [3]). Als sie in Ro

---

1) Nach der anderen Recension finden sie ihn vor der Thür stehn, halte ihn für den Thürhüter und fragen ihn, wo Johannes sei. Als er mit sanfte Stimme erwidert: „Ich bins“, so glauben sie ihm zuerst um seines unschein baren Aeussern willen nicht und bedrängen ihn unter Drohungen die Wahrhei zu sagen. Als er aber bei seiner Aussage bleibt und auch die Nachbarn die selbe bestätigen, kündigen sie ihm an, dass er sofort mit ihnen zum Kaiser nach Rom reisen müsse.

2) Nach der andern Recension fordert er auch die Soldaten auf, Lebens mittel mitzunehmen.

3) Die andre Recension ist hier weit ausführlicher. Die Soldaten nehmen Postpferde; dem Johannes weisen sie seinen Platz in der Mitte an. Beim ersten Pferdewechsel fordern sie ihn auf, da es Frühstückszeit ist, guten Muthes zu sein und zu essen. Johannes erwidert, seine Seele sei fröhlich; der Nahrung aber bedürfe er jetzt nicht. Schnell ging der Ritt weiter. Am Abend

gelangt sind, bringen sie ihn zum König. Der Apostel tritt vor den ›nig hin, nähert sich ihm und küsst ihm Brust und Haupt. Der König richt zu ihm: „Warum hast du mich geküsst? Ich bin ja ein Mensch; aber lehrst, wie ich höre, alle Menschen einen himmlischen Gott anten und verehren". Johannes erwidert: „weil geschrieben steht, ‘des önigs Herz ist in der Hand des Herrn' und abermals ‘die Hand des ›rrn ist über des Königs Haupt‘, deswegen habe ich dir Brust und aupt geküsst" [1]). Der König nimmt die Antwort des Johannes freundh auf, spricht aber zu ihm: „Mir ist Botschaft über dich zugekommen, ss du alles Volk ausser sich gebracht hast, vornehmlich aber das der pheser durch Blendwerke und magische Künste. Aber auch einen emden Gott predigst und verehrst du statt der wahren Götter, welche ir verehren. Indessen ich will es versuchen und erkennen, ob der Gott, m du predigst, dir helfen werde" [2]). Darauf lässt der König einen

ehrten sie in einem Gasthause ein und luden den Apostel ein, mit ihnen zu ssen. Er aber erwiderte, er bedürfe nur des Schlafes. Als er jeden Tag so hat, verwunderten sich die Soldaten und fürchteten, der Apostel möge unterwegs terben und sie durch seinen Tod in grosse Gefahr bringen. Der ihn beeelende heilige Geist aber liess ihn glänzend erscheinen. Am siebenten Tage, inem Sonntage, sprach er zu ihnen: Jetzt ists Zeit, dass auch ich Nahrung eniesse. Er wusch sich Hände und Antlitz, betete, brachte dann ein Leinenuch herbei und verzehrte vor ihren Augen eine Dattel. So fastete der Apostel uf der ganzen weiten Reise. Die ausführlichere Erzählung scheint im Wesentlchen die ursprüngliche zu sein. Auch die „Postpferde" dürfen nicht beremden, da die Einrichtung der Reichspost (‘*cursus publicus*') schon seit Augustus datirt.

1) Wesentlich abweichend erzählt der andre Text. Als die Soldaten den Johannes zu Domitian führen, sagen sie dem Könige, Johannes sei kein Mensch, sondern ein Gott, denn auf der ganzen Reise habe er kein Brot gegessen. Hierüber verwundert, will Domitian ihn auf den Mund küssen (!), da Johannes aber das Haupt abwandte, küsste er ihm die Brust. Auf die Frage des Königs, warum er seinen Kuss verschmähe, antwortet Johannes: „Es ist recht, zuerst Gottes Hand zu verehren und also den Mund des Königs zu küssen: denn es steht geschrieben: „das Herz des Königs ist in Gottes Hand".

2) Nach der andern Recension spricht Domitian zu Johannes: „Du bist der Johannes, welcher gesagt hat, mein Reich werde in Bälde aufgelöst werden und ein Andrer, Jesus, an meiner Stelle herrschen?" Johannes erwidert: „Du wirst noch viele Jahre herrschen und nach dir noch sehr viele Andre; wenn aber die Zeiten auf Erden erfüllt sind, wird vom Himmel ein ewiger, wahrhafter König kommen, ein Richter der Lebendigen und der Todten, den alle Völker preisen werden. Um seinetwillen wird auch jeder prahlerische Mund geschlossen werden: er ist der Herr, der Gebieter und König aller Lebendigen, der Logos und der Sohn des lebendigen Gottes, Jesus Christus".

Magier kommen, einen ausgezeichneten Arbeiter des Teufels, und spricht zu ihm: „Bereitet mir ein so tödtliches Gift, dass der, welcher es berührt, in einer Stunde stirbt“ (ὥστε μόνωρον γενέσθαι τὸν ἁψάμενον αὐτό). Der Magier vernimmt den Befehl, geht hin, bereitet das vom König Verordnete und bringts ihm. Der König spricht: „Man gebe es Johannes dem Galiläer“. Der Magier füllt den Kelch und giebt ihn dem Johannes. Der nimmt das Gift, bekreuzigt es, ruft den Herrn Jesum Christum an und trinkt es wie mit grosser Lust [1]). Als er aber ganz und gar keinen Schaden leidet, bleiben der König und der Magier und ihre ganze Umgebung wie betäubt stehn, sich entsetzend und verwundernd, wie Johannes von dem Gifte habe unbeschädigt bleiben können. Der König beginnt den Magier zu schelten, als ob derselbe das Gift nicht wirksam bereitet habe. Johannes aber spricht zu ihm: „Das Gift ist wirksam; aber Christus, mein Gott, welcher gesagt hat: Wenn die an ihn glauben etwas Tödtliches trinken werden, soll es ihnen nichts schaden, der hat auch dies und alle Künste des Teufels und seiner Diener unwirksam gemacht. Wenn du aber, o König, die Wahrheit dieser Worte erkennen willst, so befiehl, dass ein Gefangener, von denen die du im Kerker hast, herbeigebracht werde und wir wollen die Kraft des Giftes versuchen“ [2]). Als der König dies hört, thut er alsbald demgemäss. Er führt einen Gefangenen herbei und spricht zu dem Magier: „Fülle den Kelch mit dem Gifte, und gib ihm zu trinken“. Johannes aber spricht:

---

1) Nach der andern Recension fordert Johannes selbst zum Beweise der Wahrheit seiner Worte das Gift, ohne dass des Magiers Erwähnung geschieht. Als es auf Befehl des Königs gebracht wird, wirft Johannes es in einen Becher. mischt es mit Wasser und ruft mit lauter Stimme: „In deinem Namen, Jesu Christe, Sohn Gottes, trinke ich diesen Kelch; mache du ihn süss und mische das Gift mit deinem seligen Geiste und mache ihn zu einem Trank des Lebens und Heiles, zur Rettung für Leib und Seele, zur Verdauung, zur schadlosen Veranstaltung, zu einem Gegenstande unentwegten Glaubens, zu einem unleugbaren Zeugnisse des Todes und zu einem Kelche der Danksagung“.

2) Etwas abweichend wieder der andre Text: Als Johannes den Kelch ausgetrunken hat, wartet die Umgebung Domitians auf den Moment, da er von Zuckungen ergriffen zur Erde sinken werde. Als aber Johannes mit heiterer Miene dasteht und gesund sich unterhält, zürnt der König denen, die das Gift gegeben (vorher ist von denselben keine Rede gewesen) und argwöhnt, sie hätten den Johannes schonen wollen. Diese schwören beim Glück und Heil des Königs, es gebe kein stärkeres Gift als dieses. Johannes versteht, was sie heimlich flüstern, versichert dem Könige, wenn er thun lasse, was er ihm sage, werde er die Kraft des Giftes kennen lernen, und fordert ihn auf, einen verurtheilten Verbrecher kommen zu lassen.

„Nein, sondern man spüle die Phiole, die ich ausgetrunken habe, mit Wasser aus und gebe es ihm und wir wollen sehen, was sich ereignen wird". Der Magier spült den Kelch mit Wasser aus, gibt ihn dem Menschen und dieser stirbt sobald er getrunken hat [1]). Als der König und Alle die um ihn waren dies sahen, fürchteten sie sich sehr. Da spricht Johannes: „Weil ich die Ursache des Todes dieses Menschen geworden bin, so liegt mir noch ob, ihn durch Gebet zu erwecken". Nachdem er eine Stunde lang dagestanden und gebetet hat, erweckt er den Todten vor dem Könige und dessen ganzer Umgebung [2]). Als der König und die um ihn waren dies sahen, fürchteten sie den Gott des Himmels und Viele glaubten an Gott und an den Apostel. Der König aber sah, dass er einen plausibeln Vorwand gegen uns fand (ὅτι εὔλογον αἰτίας εὑρίσκει καθ' ἡμῶν) und sprach zu dem Apostel: „Da wir die Anklage wider dich angenommen haben und königliche Verordnungen bestehen, dass die Angeklagten nicht straffrei ausgehen sollen, so befehlen wir, dass du nach einer Insel Namens Patmos abgeführt werdest auf Zeit (ἄχρι καιροῦ)" [3]). Johannes spricht: „Thue was du willst". Der König aber entsandte uns (ἀπέστειλεν ἡμᾶς) nach der Insel. Als wir aber einen Zeitraum von drei Jahren auf Patmos zugebracht hatten etc. (folgt ἀνελθόντων δὲ ἡμῶν ἐν τῷ πλοίῳ = Prochoros p. 47, 14 Zahn).

---

1) Der andere Text ist hier kürzer. Johannes selbst schüttet Wasser in den Kelch, mischt es mit dem zurückgebliebenen Bodensatz und gibt es dem Verurtheilten zu trinken. Alsbald sinkt dieser todt zu Boden.

2) Weit wortreicher ist hier die andre Recension. Als alle sich verwundern und Domitian von Furcht ergriffen in den Palast zurückkehren will, fragt Johannes den König, ob er in dessen Gegenwart zum Mörder werden solle? was denn mit dem Todten geschehn werde? Domitian befiehlt den Leichnam wegzuwerfen. Johannes aber tritt an die Leiche heran und spricht: „Gott, Schöpfer der Himmel, Herr und Gebieter der Mächte, Herrlichkeiten und Herrschaften (ὁ κύριος καὶ δεσπότης τῶν ἀρχῶν, δοξῶν, κυριοτήτων)! im Namen deines eingeborenen Sohnes Jesu Christi verleihe diesem Todten die Gelegenheit der Wiedergeburt zum Leben und gib ihm seine Seele zurück, damit Domitian lerne, dass das Wort Gottes noch viel mächtiger ist als das Gift und Gewalt hat über Tod und Leben". Er erfasst den Todten bei der Hand und erweckt ihn.

3) Der andre Text lässt den Domitian Folgendes sagen: „Ich habe einen Senatsbeschluss angeordnet, dass alle Christen abgeführt werden sollen. Aber weil ich sie durch dich unschuldig, und die Frömmigkeit nützlich erfunden habe, so verbanne ich dich auf eine Insel (der Name fehlt), damit es nicht scheine, als löste ich meine eigne Verordnung auf". Johannes erlangt darauf die Freilassung des Verbrechers und sagt zu ihm: „Danke Gott, der dich heute vom Gefängnisse und vom Tode errettet hat".

Die andere Recension fügt, bevor sie die Abführung des Johannes nach „der Insel" berichtet, vorher noch folgende Geschichte ein:

Während sie noch dastanden, wird ein Kammermädchen Domitians (θρεπτή τις Δομετιανοῦ τῶν πρὸς τῷ κοιτῶνι) plötzlich von einem unreinen Dämon ergriffen und stirbt. Als dies dem Könige gemeldet wird, bittet er den Johannes, ihr zu helfen. Der Apostel erklärt, dies sei nicht Menschenwerk; da der König aber wol zu herrschen wisse, aber nicht wisse, von wem er die Herrschaft empfangen habe, so solle er erfahren, wer auch über ihn und über seine Herrschaft Gewalt habe. Darauf betet er: „Herr, Gott aller Herrschaften und Gebieter aller Creatur, verleihe diesem Mädchen den Lebenshauch zu grösserer Ehre deines heiligen Namens". Nachdem er gebetet hat, erweckt er die Todte. Ueber dieses Wunder erstaunt, entsendet ihn Domitian auf eine bestimmte Zeit (ὁρίσας αὐτῷ τακτὸν καιρόν) nach einer Insel. Sehr wahrscheinlich ist diese kleine Geschichte noch aus der Quelle, und nur in Vatic. 654 übergangen. Dagegen gehört der Schluss der bei Tischendorf gedruckten Recension offenbar demselben Erzähler an, der den neuen Eingang hinzufügte. Der Inhalt desselben ist folgender.

Johannes begibt sich alsbald nach der besagten Insel, auf welcher er auch vorher gewürdigt worden war, die Apokalypse des Weltendes zu schaun (ἐν ᾗ καὶ προηξιώθη τὴν τῆς συντελείας ἰδεῖν ἀποκάλυψιν).

Nach Domitians Tode übernahm Nerva die Regierung, welcher alle verbannten Christen zurückrief. Nach einem Jahre folgte ihm Trajan auf dem Königsthron. Unter dessen Regierung kehrte Johannes wieder nach Ephesos zurück, befestigte den kirchlichen Unterricht, predigte und erinnerte sie an Christi Worte und Befehle. Als er alt geworden war und scheiden sollte, übertrug er die Leitung der Kirche dem Polykarp. —

Bei der Erörterung der ursprünglichen Textgestalt sind Einleitung und Schluss der Tischendorfschen Textrecension von vornherein als spätere Zuthat in Abzug zu bringen. Diese Stücke stehen ganz unter dem Einflusse der katholischen Tradition über Johannes; speciell scheint Eusebios benutzt zu sein. Ebenso kommt die Einführung Domitians auf Rechnung des späteren Bearbeiters. Cod. Vatic. 654 nennt dafür, freilich nur einmal, den Hadrian, was auf Rechnung des von ihm benutzten und abgeschriebenen Prochorostextes (vgl. Zahn p. 45 Note) zu setzen, also ebenfalls schwerlich ursprünglich ist. Einer katholischen Bearbeitung scheinen beide Texte unterzogen zu sein; aber die, welche der Tischendorfsche erfuhr, war noch durchgreifender, wie sich schon in der Fassung der Gebete zeigt, von denen keines mehr an Christus als Gott, sondern alle an Gott-Vater gerichtet sind. Dass wir aber hier wirklich

ein Stück der alten leucianischen περίοδοι vor uns haben, zeigt schon die freilich nur noch in Vat. 654, hier aber wiederholt, erhaltene erste Person des Erzählers. Diese erste Person und zwar wieder im Singular, kehrt dann alsbalb in dem vorherbesprochenen Stücke wieder, welches die Rückkehr von Patmos nach Asien erzählt. Wahrscheinlich folgte in der Quelle dieses Stück unmittelbar auf das obige. Der Aufenthalt auf Patmos war nicht ausführlicher erzählt. Vielmehr schloss sich an die Worte „als wir aber einen Zeitraum von drei Jahren auf Patmos zugebracht hatten“ sofort f. 145, 2, 8 an: „nimmt der Apostel alsbald — da kein Schiff auf der Insel vorhanden war — ein Floss“. Die Worte „als der König der Römer aus diesem Leben geschieden war zur Zeit der Verbannung des Johannes“ sind von dem Schreiber zur Herstellung des Zusammenhangs eingefügt. Aber bei dem Uebergange von der obigen Erzählung zum Prochorostexte hat er selbst diese Vorsicht versäumt und lässt den Apostel nun, nachdem er schon drei Jahre auf Patmos zugebracht, noch einmal nach dieser Insel reisen, und nun folgt — nach Prochoros — die Reisebeschreibung samt den ganzen Geschichten auf Patmos! Der Uebergang zu Prochoros (p. 47, 10 Zahn) wird mit den Worten gemacht ἀνελθόντων δὲ ἡμῶν ἐν τῷ πλοίῳ [also im Sinne des Schreibers nicht von Ephesos, sondern von Rom aus] ἕκαστος αὐτῶν τῶν βασιλικῶν καὶ τῶν ναυτῶν τόπον ἐκράτησεν, ἡμᾶς κελεύσαντες μέσον τῶν στρατιωτῶν καθεστῆναι. Deutlicher kann die Compilation zweier verschiedener Quellen sich unmöglich verrathen.

Wenn übrigens auch in der vaticanischen Recension von dem gnostischen Charakter der Erzählung nicht allzuviel übrig geblieben ist, so ist doch wenigstens ein Zug stehn geblieben, der den Ursprung des Stückes deutlich verräth: nämlich das wunderbare Fasten des Apostels, der sich nur von Datteln nährt und nur alle sieben Tage Nahrung — eine einzige Dattel! — zu sich nimmt.

Hiernach betrachte ich es als ausgemacht, dass das ganze Stück, welches die Romreise und die römischen Erlebnisse des Johannes erzählt, wirklich den gnostischen Acten entnommen ist. Zahn hat dies freilich aufs Angelegentlichste bestritten (p. CXXIII. CXXVI), weil kein Abendländer, der aus „dem unverfälschten lateinischen Leucius“ schöpfte, davon wisse. Bei näherer Betrachtung reduciren sich aber diese „Abendländer“, welche aus Leucius schöpften, auf den einen Abdiastext, aus welchem der Melitotext, und mittelbar auch die vita des falschen Isidor geflossen ist. Tertullian, der doch nach Zahn ebenfalls aus Leucius geschöpft haben soll, verlegt bekanntlich (praescript. haer. 36) das Oelmartyrium des Apostels nach Rom, worin ihm der Interpolator des Ab-

dias nachfolgt, dessen Einschiebsel auch in den Melitotext und in einen Theil der lateinischen Prochorostexte übergegangen ist. Indessen bedarf es erst noch der Untersuchung, ob Tertullian wirklich seine Notiz über das Oelmartyrium aus Leucius geschöpft hat. Dagegen kann Zahn sich selbst nicht verhehlen, dass — auch abgesehn vom Oelmartyrium — die Romreise des Apostels nicht blos von abendländischen, sondern auch von griechischen Zeugen berichtet wird, will aber dennoch diese Tradition nicht auf Leucius zurückführen, sondern auf Tertullian. Wenn Hippolyt (de Christo et Antichristo 26 bei Lagarde p. 17, 17) den Apostel durch Babylon-Rom verbannt werden lässt, so kann er freilich diese Notiz aus Tertullian entnommen haben [1]), und dasselbe wird von der Stelle des Eusebios (D. E. III, 5, 65 p. 176, 17 Dindorf) gelten, bei welcher man Zahn Recht geben muss, wenn er das ἐπὶ Ῥώμης auch auf die Worte Ἰωάννης τε νήσῳ παραδίδοται bezieht. Aber unmöglich kann doch der Text der vorstehend besprochenen Erzählung des cod. Vat. 654 und der Tischendorfschen Acten ebenfalls auf Tertullian, beziehungsweise Eusebios zurückgeführt werden. Die Beziehungen auf Eusebios und den hegesippischen Bericht (bei Eus. h. e. III, 20, 2 und 6), auf welche Zahn verweist, gehören ja nur dem jüngeren Bearbeiter jener Erzählung an, und sind von vornherein in Abzug zu bringen, wenn man den Grundtext wiedergewinnen will. Eine Spur der Romreise des Apostels hat sich auch in cod. Paris. 1468 erhalten, von dem wir schon wissen, dass er theilweise aus „Leucius" schöpfte. Derselbe fügt zu der bekannten chronologischen Stelle des Prochoros, welche die Lebensdauer des Apostels berechnet, noch καὶ ἐν Ῥώμῃ ἔτη δ' (p. 191, 3 Zahn) und erstreckt so das Alter des Apostels von 100 Jahren auf 104. Auch Symeon Metaphrastes, der ebenfalls mit den gnostischen Acten nicht unbekannt war, weiss von einem „Verhöre des Apostels" vor dem Kaiser (freilich vor Domitianus) in Rom zu berichten, und lässt ihn in Rom zum Patmos-Exile verurtheilt werden (bei Migne 116, 689).

Ist aber die ganze Erzählung, wie wir nachgewiesen haben, aus den gnostischen περίοδοι, so wird auch die Geschichte vom Giftbecher des Apostels ursprünglich nicht nach Ephesos, sondern nach Rom gehören. Wenn Abdias den Giftbecher nach Ephesos verlegt und berichtet, dass der Apostel denselben auf Veranlassung des Artemispriesters Aristodemos geleert habe, so muss man eben annehmen, dass bei ihm schon eine Umbildung der ächten leucianischen Ueber-

1) Wahrscheinlicher bleibt jedoch, dass beide unabhängig aus der römischen Localsage schöpften.

lieferung vorliegt, ebenso wie eine solche unzweifelhaft bei der milesischen Erzählung vom Giftbecher statuirt werden muss (s. o. S. 475). Ob diese Umbildung von Abdias selbst herrührt, was Zahn (p. CXVII) unwahrscheinlich findet, oder ob jener hierin bereits einem älteren Vorgänger folgt, kann zunächst dahingestellt bleiben. Die Geschichte selbst ist ihrem Kerne nach in beiden Berichten dieselbe; nur sind aus dem Einen verurtheilten Verbrecher deren zwei geworden, und die Kraft des Giftes wird an ihnen erprobt, bevor man dem Apostel den Trank reicht. Pseudo-Melito und Pseudo-Isidor schreiben auch hier nur dem Abdias nach. Was zu dieser Verwechselung Anlass gegeben hat, lässt sich vielleicht noch sagen. Wie bereits erwähnt wurde, weiss Symeon Metaphrastes (Migne 116, 697 sqq.) und nach ihm die kürzere Erzählung in den Menäen zum 26. September (a. a. O. p. 174) von einem Christen zu erzählen, der in schwerer Schuldennoth sich von einem jüdischen Magier zweimal einen Giftbecher bereiten lässt, um freiwillig aus dem Leben zu scheiden, das Gift aber beidemale unwissentlich durch das Kreuzeszeichen unschädlich macht. Als auch das stärkere Gift sich unwirksam erwiesen hat, erforscht der Hebräer alle Umstände des Trunkes, erkennt dass das Kreuzeszeichen die Wirkung des Giftes verhindert hat und bekehrt sich zum Christenglauben, nachdem vorher noch das Gift an einem Hunde seine tödtliche Kraft erprobt hat. Johannes tauft den Juden, dem Schuldner aber reicht er eine Handvoll Heu, die sich alsbald in das lauterste Gold verwandelt. — Dass hier leucianisches Material benutzt ist, beweist die Verwandlung des Heu's in Gold, durch welche Johannes jenen Mann aus seiner Schuldennoth befreit. Diese Erzählung wird nun wirklich in die Zeit nach der Rückkehr des Apostels nach Ephesos verlegt. Nun ist freilich auf die Details derselben kein Verlass; speciell der zuletzt erwähnte Zug scheint bei Abdias in ursprünglicherem Zusammenhange erhalten zu sein. Aber soviel ist doch klar, dass sie keine einfache Umgestaltung der Geschichte von dem Giftbecher des Apostels sein kann. Das Motiv vom Giftbecher war also, wie dies bei der Monotonie jener gnostischen Legenden auch gar nicht auffallen kann, in den περίοδοι Ἰωάννου doppelt benutzt: das einemal für ein Ereignis in Rom, wo der Apostel selbst der Trinkende war, das andremal für ein Ereignis in Ephesos, wo dann ein Andrer den Kelch geleert haben sollte.

Während also die katholische Tradition das Oelmartyrium des Apostels nach Rom verlegt, aber von dem römischen Giftbecher schweigt, verlegten die gnostischen περίοδοι umgekehrt den Giftbecher nach Rom, schweigen aber wie es scheint vom römischen Oelmartyrium. Man könnte

geneigt sein, bei Abdias, welcher das Oelmartyrium in Ephesos stattfinden lässt, eine ähnliche Veränderung des Schauplatzes, wie bei dem Giftbecher anzunehmen. Indessen wird seine Darstellung hier durch das testimonium e silentio unterstützt, welches die oben besprochene Erzählung von der Romreise des Johannes und zwar in beiden Redactionen für sie ablegt. Wie will man es irgend wahrscheinlich machen, dass ein Bericht, welcher die Romreise des Apostels und die Geschichte vom Giftbecher erzählt, das römische Oelmartyrium übergangen haben sollte, wenn es doch in demselben Zusammenhange in der Quelle zu lesen stand? Umgekehrt verdient es Beachtung, dass die beiden Erzählungen nirgends wo sie berührt werden mit einander combinirt sind. Auch Abdias, welcher beide kennt und beide nach Ephesos verlegt, lässt die eine vor, die andre nach dem Patmosexile sich zugetragen haben. In die katholische Tradition scheint die Legende vom Giftbecher überhaupt nicht übergegangen zu sein. Zur Zeit des Papias wusste man in der kleinasiatischen Kirche nur von dem Gifttranke des Jesus Barsabas, aber nicht von dem des Apostels Johannes zu erzählen (bei Eusebios h. e. III, 39, 9); aber auch in der Folgezeit finden wir nicht, dass die abendländische Tradition dieses Wunder für Rom reclamirt hätte, während das römische Oelmartyrium des Johannes ein stehendes Bestandtheil jener Tradition bildet. Die oben erwähnten 'historiae', deren die Kirchenlehrer seit Hieronymus öfters gedenken, wissen mit Worten, die in der Folgezeit stereotyp wurden, zu erzählen, dass der Apostel '*in ferventis olei dolium*' geworfen wurde, daraus aber als ein '*athleta Christi*' unverletzt ('*unctus non adustus*' wie Abdias schreibt) hervorgegangen sei. Obwol diese Historien nicht ausdrücklich Rom als Schauplatz bezeichnen, so ist doch kein andrer Ort genannt, und seit dem 6. Jahrhundert finden wir das Oelmartyrium vor der Porta Latina in Rom localisirt, und alljährlich am 6. Mai kirchlich gefeiert. Die Interpolation bei Abdias, welche auf eben jene „Historien" zurückgeht, setzt diese kirchliche Feier bereits als eine bestehende voraus.

So bleibt es bei dem oben gefundenen Resultate, dass „Abdias" trotz aller Bekanntschaft mit den katholischen 'historiae' doch seine Erzählung vom Oelmartyrium als ephesinischem Ereignisse nur aus den gnostischen περίοδοι geschöpft haben kann. Obwol zu seiner Zeit die römische Localtradition schon bestand, so hat er sich doch ebenso wenig veranlasst gefunden, zu ihren Gunsten den Schauplatz seiner Erzählung von Rom hinweg nach Ephesos zu verlegen, als ihn die ächt leucianische Tradition vom römischen Giftbecher gehindert hat, auch für letzteres Ereignis Ephesos als Ort zu nennen. Ein römisches

Localinteresse lag dem fränkischen Schriftsteller ganz fern. Aber auch der spätere Interpolator begnügte sich, zu Ehren der Feier an der Porta Latina den Johannes samt dem Proconsul Asiens von Ephesos hinweg nach Rom zu citiren, fand aber in der katholischen Tradition des Abendlandes offenbar keinen Anlass zu einer zweiten Interpolation, welche auch den Gifttrank für Rom annectirt hätte.

Zahn möchte freilich den Gifttrank weder als römisches noch als ephesinisches Ereigniss dem „griechischen Leucius" zuweisen, sondern zieht es vor, die ganze Geschichte als „eine jüngere Schwester der Sage vom Oelmartyrium" zu betrachten (p. CXVII). Warum, ist nicht abzusehen, da er doch ganz richtig beide Mythen aus demselben Worte des Evangeliums von dem Kelche und der Taufe (Mc. 10, 39; Matth. 20, 23) erwachsen sein lässt. Unter Kelch und Taufe verstand man, wie Zahn weiter ganz richtig bemerkt, das Martyrium. Auch Johannes sollte also, ohne doch wie sein Bruder Jakobus den Märtyrertod zu sterben, den Todeskelch Christi getrunken haben und mit seiner „Taufe" getauft worden sein (Zahn p. CXVIII sq.). Hieraus erklärt sich die Entstehung beider Legenden von selbst. Als „jüngere Schwester der Sage vom Oelmartyrium" liesse sich die Sage vom Gifttrank grade nur unter der von Zahn abgelehnten Voraussetzung betrachten, dass jene katholischen, diese gnostischen Ursprungs sei, dass also Tertullians Notiz von dem römischen Oelmartyrium gar nicht auf die gnostischen Acten zurückgeht. Dies hat aber insofern immerhin einige Wahrscheinlichkeit, als Tertullian ja nach den obigen Nachweisen das Oelmartyrium als römisches Ereignis aus den περίοδοι gar nicht hat schöpfen können (vgl. auch Overbecks Recension a. a. O.). Vielmehr benutzt er hier eine römische Localtradition, die leicht ebenso alt sein kann als die gnostischen Acten. Das schon bei Tertullian durchblickende [1]), bei dem späteren Interpolator des lateinischen Prochoros mit unzweideutiger Klarheit ausgesprochene Motiv dieser Localtradition [2]) konnte ebenso gut die Ver-

---

1) '*Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi apostolus Joannes posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est in insulam relegatur*'.

2) Die Stelle aus dem interpolirten Prochoros s. o. S. 416. Die wichtigsten Worte mögen hier wiederholt werden: '*Deus per crudelem tyrannum consilium suum disponebat, ut sicut virtutibus et signis Joannes et Petrus socii fuerunt, ita in urbe Roma memoriam haberent sui triumphi. Sicut enim porta Vaticana triumphalis et insignis habita est cruce Petri, sic et Porta Latina Joannis dolio insignis et memorabilis habetur*'.

anlassung für die Entstehung der ganzen Legende als für ihre Uebertragung nach Rom geben. Im ersteren Falle hätte man anzunehmen, dass „Leucius“ die Erzählung vom Oelmartyrium bereits vorgefunden und nur nach Ephesos verlegt habe, ganz ebenso wie er ja auch mit dem Gifttranke eine ähnliche Veränderung vornahm, indem er denselben von Justus Barsabas auf seinen Johannes übertrug. Immerhin verdient es Beachtung, dass die katholische Tradition für das Oelmartyrium des Apostels ausschliesslich durch lateinische Zeugen repräsentirt ist. Auch die griechischen Menäen, welche zum 8. Mai — zwei Tage nach der Feier an der Porta Latina — des Johannes gedenken, erwähnen bezeichnend genug das römische Oelmartyrium mit keiner Silbe. Die angeblichen Zeugnisse, welche Zahn (p. CXVIII, 2; CXIX, 1) dem Origenes (in Matth. XVI, 6) und Gregor von Nyssa (in der verstümmelten Stelle bei Zacagni collect. monument. I, 340) zu entlocken sucht, müssen völlig ausser Betracht bleiben. Aus griechischen (sei es mündlichen, sei es schriftlichen) Quellen scheint „Leucius“ also die Legende vom Oelmartyrium nicht geschöpft zu haben.

Eine Schwierigkeit bleibt aber noch zurück. Das Patmosexil des Johannes wird in Vat. 654 und in den Tischendorfschen Acten an den römischen Giftbecher, bei „Abdias“ an das ephesinische Oelmartyrium angeknüpft. Dort verhängt der Kaiser über den Apostel die Strafe der Verbannung, weil er trotz der gewonnenen günstigen Meinung von ihm doch sein eignes Edict wider die Christen nicht ganz ignoriren will; hier fällt der Proconsul den gleichen Spruch, weil er das Edict des Kaisers fürchtet, also den Apostel nicht freizulassen wagt. Das Motiv der Verbannung ist beidemal wesentlich dasselbe, nur die näheren Umstände sind verschieden. Man kann also zweifeln, auf welcher von beiden Seiten der ursprüngliche Bericht sei. Nun bildet aber die Verbindung von Oelmartyrium und Patmosexil einen integrirenden Bestandtheil der katholischen Tradition, die uns bei Tertullian, in den ‘historiae ecclesiasticae’ bei Hieronymus und Pseudaugustin, endlich bei den Interpolatoren des Abdias, Melito und des lateinischen Prochoros begegnet. In dem Abschnitte aber, in welchem Abdias das Oelmartyrium — allerdings nach Leucius als ephesinisches Ereignis — berichtet, hat er nachweislich noch aus anderen, und zwar aus katholischen Quellen geschöpft, speciell aus der Kirchengeschichte des Eusebios (d. h. aus der Uebersetzung Rufins) und aus Hieronymus (s. o. S. 418), wahrscheinlich aber auch aus einer jener durch die Erzählung vom Oelmartyrium erweiterten ‘vitae Joannis’, wie sie damals in mancherlei Fassungen umliefen. Diesen seinen katholischen Quellen hat er den

Namen Domitians, die Abfassung der Apokalypse auf Patmos, die Annullirung aller Decrete Domitians durch Senatsconsult und die Rückkehr aller Verbannten entnommen. Es unterliegt also nicht dem mindesten Bedenken, ihn auch schon die herkömmliche Verknüpfung des Patmosexils mit dem Oelmartyrium aus denselben katholischen Quellen entnehmen zu lassen.

Aus den gnostischen περίοδοι hätte er hiernach nur die Localisirung des Oelmartyriums in Ephesos entlehnt. Aber wie reimt sich hiermit das oben gefundene Resultat (S. 417), dass „Abdias" gerade hier eine ursprünglich griechisch geschriebene Quelle benutzt hat, aus welcher die Worte '*rex*' und '*iussio regia*' stehn geblieben sind? Und wie soll man sich den Abschluss der Geschichte vom Oelmartyrium denken, wenn grade das Motiv wegfällt, der Proconsul habe aus Furcht vor der '*iussio regia*' und '*iussu regis*' den Johannes nach Patmos verbannt? Man könnte um dieser Schwierigkeit zu entgehn, etwa an eine doppelte Verbannung des Johannes (wenn auch nicht beidemale nach Patmos) denken, wie ja auch Prochoros den Apostel zuerst durch den Politarchen aus der Stadt verweisen lässt und erst drei Monate später, nachdem er mittlerweile wieder zurückgekehrt ist, nach Patmos schickt (p. 44, 5 sqq. Zahn). Man könnte aber auch auf die Vermuthung kommen, dass das kaiserliche Edict, von welchem die Quelle redet, der Befehl gewesen wäre, nach Rom zu kommen, sodass sich also die Romreise unmittelbar an das ephesinische Oelmartyrium angeschlossen hätte. Sollte jedoch die hier benutzte Quelle auch wirklich schon ähnlich wie Abdias die Verbannung nach Patmos mit dem Oelmartyrium verknüpft haben, so bliebe immer noch die Annahme offen, dass jener hier — wie vielleicht auch bei der Geschichte vom Giftbecher — nicht mehr den unverfälschten „Leucius" selbst, sondern eine Bearbeitung desselben benutzt hätte. Welche Annahme die richtige sei, lässt sich mit unsern dermaligen Mitteln nicht entscheiden. Genug, dass trotz der '*iussio regia*' kein Grund vorliegt, den ächtleucianischen Ursprung der Darstellung des cod. Vat. 654 — also des Zusammenhangs des römischen Gifttrankes mit der Verbannung nach „einer Insel" — zu bemängeln. Nur die eine Frage muss offen bleiben, ob „Leucius" überhaupt den Namen jener Insel genannt hat. Der Tischendorfsche Text hat in seinem älteren Stücke nur εἰς νῆσον (p. 271, 24) und in Vat. 654 könnte der Name erst vom Schreiber eingetragen sein.

Das letzte grössere Bruchstück der gnostischen περίοδοι, welches wenn auch nicht ohne mancherlei Veränderungen erfahren zu haben, in verschiedenen Texten erhalten ist, bildet der Bericht von der

μετάστασις (dem transitus) des Johannes. Griechisch ist derselbe erhalten in cod. Paris. gr. 520 und Vindobon. hist. graec. 126, aus welchen beiden Handschriften ihn Tischendorf (acta app. apocr. p. 272—276) und darnach wieder Zahn (p. 238 sqq.), letzterer unter Mitbenutzung der Versionen edirt haben; ferner in cod. Vat. 654 und Ambros. A 63, in beiden Handschriften theilweise contaminirt durch Prochorostext, aber vielfach auch wieder ursprünglicher als in Tischendorfs Codicibus. Ein kurzes Excerpt, welches keine Berührung mit Prochoros zeigt, liegt noch in cod. Marcian. 363, ein theilweise aus den περίοδοι interpolirter Prochorostext in Paris. 1468 vor. Unter den Versionen steht in erster Linie die syrische Uebersetzung bei Wright (p. 61—68 der engl. Uebers.) und die armenische (lateinisch bei Catergian. l. c., englisch bei Malan l. c. p. 244 sqq.); etwas stärker weicht die äthiopische ab (bei Malan p. 131 sqq.), welche mit einem eigenen Eingange versehen ist und theilweise Berührungen mit Prochoros zeigt. Endlich besitzen wir bei „Abdias“ eine sehr werthvolle lateinische Bearbeitung der μετάστασις, welche freilich schon allerlei fremdartige Zusätze und katholische Aenderungen enthält, aber aus einem griechischen Texte geflossen ist, der theilweise dem Originale noch näher stand als unsre gegenwärtig erhaltenen griechischen Handschriften (= Fabricius II, 581, 3—590, 10). Der Text bei „Melito“ (= Fabricius III, 621 sqq.) ist nur ein kurzes Excerpt aus Abdias (s. o. S. 409 flg.).

Der Bericht lautet wie folgt: Am folgenden Tage, einem Sonntage, als die Brüder versammelt sind, hält Johannes eine Anrede an sie, in welcher er sie an alle die Wunder und Gnadenthaten erinnert, die der Herr durch ihn vollbracht und an alle Lehren, die er ihnen durch ihn gegeben hat. Er ermahnt sie zur Standhaftigkeit und zum Gehorsam gegen die Gebote des Herrn, insbesondere fordert er sie auf, des offenbarten Mysteriums eingedenk zu bleiben und unsern guten Gott Jesus Christus nicht zu betrüben, ihn vielmehr durch einen reinen und frommen Wandel zu erfreuen. Darauf verkündet er ihnen sein bevorstehendes Scheiden und verweist sie auf den göttlichen Schutz, der ihnen, wenn sie vor Sünde sich hüteten, nicht fehlen werde. Dann betet er zu Jesu, dem alleinigen Wohlthäter und Erretter, um Beistand für seine Knechte, lässt dann Brot bringen und feiert die Eucharistie, nachdem er zuvor noch ein Preisgebet gesprochen hat. Einem jeden der Brüder gibt er von dem gebrochenen Brote mit dem Wunsche, dass er der Eucharistie des Herrn würdig sein möge. Dann nimmt er selbst davon und spricht: „Auch ich möge Theil mit euch und Frieden haben“. Hierauf wendet er sich zu Eutyches mit dem Beinamen Verus (Birrhus, Burrhus) und

fordert ihn auf, zwei Brüder mit Körben und Spaten mit sich zu nehmen und ihm zu folgen [1]). Eutyches erfüllt ohne Zögern des Apostels Gebot. Dieser verlässt das Haus und schreitet zum Thore der Stadt hinaus [2]), nachdem er zuvor die Mehrzahl aufgefordert hat, ihn zu verlassen. Als sie bei dem Grabe eines Bruders angelangt sind, befiehlt er den Jünglingen zu graben. Und sie gruben. Er aber sprach: „Grabt die Grube noch tiefer!" Und während jene gruben, ermahnte er die mit ihm aus dem Hause Ausgegangenen, indem er sie erbaute und stärkte hinein in die Grösse des Herrn (οἰκοδομῶν αὐτοὺς καὶ καταρτίζων εἰς τὸ τοῦ κυρίου μέγεθος vgl. Eph. 4, 13) [3]). Als die Jünglinge die Grube nach seinem Willen vollendet hatten, legt er, ohne dass seine Begleiter darum wissen [4]), die Kleider ab, wirft sie wie ein Lager in die Tiefe der Grube und nur mit dem Unterkleid angethan [5]) steht er da, streckt seine Hände aus und betet. Nachdem er Christum als Retter der Seele und Befreier von der teuflischen Gewalt gepriesen hat, bittet er ihn, seine Seele zu sich zu nehmen. Dann folgt ein Rückblick auf die Führungen Christi, die der Apostel in seinem Leben erfahren hat. Sein Gott Jesus hat ihn bis zu dieser Stunde unbefleckt und jungfräulich bewahrt. Als er in

---

1) So Vat. 654. Abd. Syr. Arm. Die äthiopische Uebersetzung nennt statt Eutyches den Prochoros, erzählt aber im Uebrigen ebenso, abweichend vom Prochorostexte. Der Tischendorfsche Text und cod. Ambros. schieben vorher die Einsetzung des Eutyches-Verus zum Diakonus ein: „Siehe ich setze dich zum Diakonus der Gemeinde Christi ein und übergebe dir die Heerde Christi. Sei also eingedenk der Vorschriften des Herrn und wenn du in Versuchung oder Gefahren geräthst, fürchte dich nicht: denn du wirst in viele Nöthe gerathen und als ein ausgezeichneter Zeuge Christi erwiesen werden. So achte also, Verus, auf die Heerde als ein Diakonus Gottes bis zur bestimmten Zeit deines Martyriums". Nach dem leider hier lückenhaften Paris. 1468 hätte Johannes den Eutyches vielmehr zum Bischof geweiht. Die erhaltenen Worte lauten: τέκνον Εὐτύχη, σὲ καθίστημι μετὰ θεοῦ πρωτόθρονον καὶ ποιμένα τοῦ λαοῦ τούτου. βλέπε, τέκνον Οὔηρε, πῶς μέλλεις ποιμᾶναι τὸ ποίμνι[ον] . . . Im Folgenden streichen Tischendorfs Codd. die Zahl δύο.

2) Zu πρὸ τῶν πυλῶν fügt Vat. 654 ausdrücklich τῆς πόλεως.

3) Syr. und Arm. haben vorher und nachher einen Zusatz; Aeth. verkürzt, indem er nichts weiter bietet als die Worte: „Als Johannes aber herbeikam, sprach er zu uns: ‚Grabt hier'. Wir gehorchten seinen Worten und gruben wie er es uns gesagt hatte".

4) ἡμῶν μηδὲν εἰδότων. Der Erzähler will also selbst zu den wenigen mit Johannes aus der Stadt herausgegangenen Begleitern gezählt werden. Die erste Person Pluralis ist auch bei Abdias (Fabric. 584, 19) erhalten.

5) ἐν μόνῳ τῷ δικροσσίῳ, einem unmittelbar auf dem Leibe getragenen, doppelt gesäumten Gewande. Derselbe Ausdruck oben S. 460.

seiner Jugend heirathen wollte, hat er ihm zugerufen: „Ich bedarf deiner, Johannes“; bei dem dritten Versuche zu heirathen hat er ihm zur dritten Stunde im Meere [1]) zugerufen: „Johannes, wenn du nicht mein wärst, so würde ich dich heirathen lassen“. Er hat ihm die Augen des Geistes eröffnet, er hat alle Sinnenlust und allen Widerstand des Bösen in ihm ertödtet, er hat ihn mit makelloser und unverletzter Freundschaft zu ihm, mit furchtlosem Glauben, mit reiner Erkenntnis erfüllt, sodass er nur einen Schatz hatte, Christum allein. So bittet der Apostel nun den Herrn, ihn jetzt, da sein ihm anvertrauter Dienst vollendet sei, seiner Ruhe, der unaussprechlichen Seligkeit theilhaftig zu machen und auf dem Wege der scheidenden Seele alle Mächte der Finsternis von ihr fernzuhalten, damit sie unangefochten ihren Weg vollende und den Lohn erlange, der denen, welche ein reines und heiliges Leben geführt hätten, bereitet sei.

Als Johannes geendet, umstrahlte ihn eine Stunde lang ein so glänzendes Licht, dass kein Auge es vertragen konnte [2]). Er blickte gen Osten (oder gen Himmel), pries Gott [3]), versigelte sich am ganzen Leibe (mit dem Kreuzeszeichen) [4]) und sprach: „Sei du mit mir, Herr Jesu Christe“. Darauf legte er in dem Grabe, wo er seine Kleider ausgebreitet hatte, vor Aller Augen [5]) sich nieder, sprach zu seinen Begleitern [6]): „Friede sei mit euch, Brüder“ [7]) und gab seinen Geist auf. Sie aber frohlockten theils, theils wehklagten sie [8]). Als sie am folgenden Tage kamen, fanden sie ihn nicht mehr, sondern nur seine Sandalen.

---

1) d. h. wol auf dem galiläischen See.

2) Mit Abdias. Aber auch der Syrer weiss, dass er ganz von Licht umgeben dastand. Prochoros und nach ihm Vat. 654 erzählen, dass bei seinem Tode die Sonne aufging.

3) Nach Tischendorfs Handschriften, dem Ambrosianus und dem Syrer.

4) σφραγισάμενός τε ὅλως. So Tischendorfs Codd.; ähnlich Vatic. 654. Marcian. 363 (σφραγισάμενος ἑαυτὸν ὅλον τῷ τοῦ σταυροῦ τύπῳ). Abd. Arm. Prochor.

5) πάντων ἡμῶν ὁρώντων Marc. 363. — In Vat. 654 folgt πάντων ὁρώντων etwas später.

6) Syr. Arm. haben wieder die erste Person Pluralis.

7) Tischendorfs Codd. allein fügen hinzu καὶ ἀπέλυσεν τοὺς ἀδελφούς.

8) Wieder erste Person Pluralis: ‘*Nobis lactantibus simulque plangentibus*’ Arm. ‘*Qui interfuimus, alii gaudebamus alii plorabamus: gaudebamus, quod tantam cernebamus gratiam; dolebamus, quod tanti viri adspectu et praesentiae specie defraudabamur*’ Abdias. — Vat. 654. erwähnt mit Prochor. nur die Wehklagen der Brüder.

Der im Vorstehenden wiederhergestellte Schluss der περίοδοι lautet in den verschiedenen Texten so verschieden, dass die Ermittelung des Ursprünglichen seine Schwierigkeit hat. Verhältnismässig leicht ist es noch, den ächten Leuciustext von der Textgestalt bei Prochoros zu unterscheiden. Es müssen zu dem Ende zunächst die Handschriften, welche wie Paris. 1468 und Ambros. A. 63, ebensowie die hier ziemlich secundäre äthiopische Uebersetzung einen Mischtext bieten, bei Seite bleiben. Die beiden Tischendorfschen Codd. (Paris. 520, Vindobon. hist. gr. 126) und Marc. 363 zeigen keine Spur von Einflüssen des Prochoros, ebensowenig Abdias, die syrische und die armenische Uebersetzung. Dagegen kommt dem Prochorostexte selbst, der sichtlich aus den περίοδοι geflossen ist, jedenfalls die Bedeutung eines wenn auch untergeordneten Textzeugen zu, dessen Angaben Werth gewinnen, wo sie mit den von ihm unabhängigen Texten sich berühren. So bestätigt z. B. Prochoros nicht blos das von den Tischendorfschen Handschriften, Paris. 1468 und Marc. 363 gestrichene, dagegen von Abdias Syr. Arm. Vatic. 654 gebotene παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, sondern auch die Schlussnotiz, dass man am folgenden Tage nichts mehr von dem Leibe des Apostels gefunden habe. Dieselbe kehrt ausser im Ambros., Paris. 1468, Vatic. 654 und beim Aethiopier auch in den Tischendorfschen Codd. wieder, welche völlig unabhängig von Prochoros sind [1]).

Dem Prochoros eigenthümlich ist — abgesehen von der Beseitigung der Abschiedsreden und Gebete — die Begleitung des Apostels durch Prochoros und sechs andere Brüder (statt des Eutyches und zweier Jünglinge), die kreuzförmige Ausschachtung des Grabes, die wiederholten Abschiedsgrüsse, die allmähliche Verschüttung des Johannes erst bis zu den Knieen, dann bis zum Hals, die Bedeckung seines Angesichts mit einem Linnentuch, darnach die völlige Verschüttung bei lebendigem Leibe. Auch der Abschiedsbefehl an Prochoros, nach Jerusalem zu gehn um dort vollendet zu werden, ist dieser Textgestalt eigenthümlich. Dagegen verdient es Beachtung, dass Prochoros die später auch in der katholischen Tradition so verbreiteten Legenden vom Grabesschlummer des Apostels und von dem aus seinem Grabe hervorquellenden „Manna“ mit keiner Silbe berührt.

---

1) Nach den Tischendorfschen Handschriften und cod. Ambros. wurden nur die Sandalen (nach dem Aethiopier auch noch die Kleider des Johannes) gefunden. Die meisten Prochoroshandschriften erwähnen nur das Verschwinden des Leibes; die Auffindung der Sandalen fügen Coislin 306. Mosq. 162 hinzu.

Die beiden Tischendorfschen Handschriften fügen zu den Worten αὐτὸν μὲν οὐχ εὗρον, ἀλλὰ τὰ σανδάλια αὐτοῦ hinzu καὶ βρύουσαν τὴν πηγήν. Wahrscheinlich ist statt der „sprudelnden Quelle“ zu lesen βρύουσαν τὴν γῆν, von dem aus dem Grabe des Apostels aufquellenden Staube, von welchem die Sage ging, er werde durch den Athem des im Grabe schlummernden Johannes emporgewirbelt. Die Sage findet sich zuerst bei Augustin (tract. 124 in Joann. opp. T. III, 2 col. 597 sqq.). Er erwähnt daselbst die Meinung derer, welche auf Grund von Joh. 21, 19 ff. behaupten, der Apostel sei nicht gestorben, sondern schlafe vielmehr im Grabe, ähnlich wie es ja auch nicht an Leuten fehle, nach denen Moses noch jetzt lebt, weil geschrieben steht, sein Grab sei nicht gefunden worden. Zur Begründung jener Behauptung über Johannes führe man an, '*quod illic terra sensim scatere et quasi ebullire perhibetur, atque hoc eius anhelitu fieri sive constanter sive pertinaciter asseveret*'. Darnach führt er als eine in gewissen wenn auch apokryphen Schriften enthaltene ('*quem tradunt etiam, quod in quibusdam scripturis quamvis apocryphis reperitur*') Ueberlieferung an: '*quando sibi fieri iussit sepulcrum incolumem fuisse praesentem, eoque effosso et diligentissime praeparato ibi se tamquam in lectulo collocasse statimque eum esse defunctum, ut autem illi putant, qui haec verba domini sic intellegunt, non defunctum sed defuncto similem cubuisse et cum mortuus putaretur, sepultum fuisse dormientem et donec Christus veniat sic manere suamque vitam scaturigine pulveris indicare, qui pulvis creditur, ut ab imo ad superficiem tumuli adscendat, flatu quiescentis impelli*'. Die Selbstbestattung des Apostels ist in den leucianischen Acten berichtet; der Ausdruck Augustins '*statimque esse defunctum*' geht deutlich auf das dort enthaltene παρέδωκε τὸ πνεῦμα zurück. Dagegen ist es streitig, ob Augustin auch die folgenden Worte, insbesondere das '*et cum mortuus putaretur sepultum fuisse dormientem etc.*' in den von ihm angezogenen '*scripturis apocryphis*' gefunden habe. Zahn (p. XCVIII) hat dies aufs Entschiedenste bestritten, da Augustin ja von der Angabe der Apokryphen, Johannes sei sofort gestorben, die Meinung Mancher, dass er im Grabe lebend schlafe, aufs Bestimmteste unterscheide. Mit Recht hat jedoch Overbeck (in der angeführten Recension Sp. 36) hiergegen geltend gemacht, dass das Citat aus den '*scripturae apocryphae*' im Zusammenhange gar keinen Sinn habe, wenn es sich nur bis '*esse defunctum*' erstrecken solle. Denn es handle sich hier um eine Erläuterung von Joh. 21, 22, speciell um einen Beleg der vorhergehenden Worte '*creditur vivus dormire sub terra*'. Overbeck will daher die

Worte '*ut autem illi putant — cubuisse*' in Klammern schliessen und als eine von Augustin im Sinne der *illi* beigefügte Correctur des unpassend gewordenen Ausdrucks der Quelle '*defunctum*' betrachten. So richtig dies aber auch ist, so fragt sich doch weiter, wie sich der Widerspruch zwischen dem '*defunctum*' und dem '*sepultum fuisse dormientem*' in dem von Augustin benutzten Apokryphum erklärt. Ist der Ausdruck '*defunctum*' durch den Zusatz „unpassend geworden", wie Overbeck ganz treffend bemerkt, so ergibt sich, dass der ursprüngliche Text des Apokryphum von dem Grabesschlummer noch nichts berichtet haben kann. Augustin hat also wie bereits oben S. 66 bemerkt ist, einen überarbeiteten Text der περίοδοι vor sich gehabt, in welchem die Sage vom Grabesschlummer im Widerspruche mit dem ursprünglichen παρέδωκεν τὸ πνεῦμα eingefügt war. Es ist daher nur consequent, wenn in andern Texten, wie in den Handschriften Tischendorfs (Paris. 520. Vindob. hist. gr. 126), welche die Legende vom Grabesschlummer ebenfalls schon voraussetzen (βρύουσαν τὴν πηγὴν) das παρέδωκε τὸ πνεῦμα gestrichen wurde, und diese Streichung ging dann auch noch in solche Texte über, welche wie Paris. 1468. Ven. 363 den Zusatz nicht kennen. Einen überarbeiteten Text der πράξεις τοῦ ἠγαπημένου Ἰωάννου hat auch wie schon S. 61 flg. bemerkt wurde, Ephraim von Theopolis (bei Photios cod. 229) vor sich gehabt, welcher mit der Selbstbestattung und dem plötzlichen Verschwinden des Leibes unbedenklich die Nachricht von dem quellenden Wunderstaube verbindet. Nachdem er zuerst berichtet hat, dass Johannes wie Henoch und Elias bis zur Parusie überleben solle, gibt er als Inhalt der πράξεις Folgendes an: κατατεθεὶς γάρ, φασί, κατὰ τὴν αὐτοῦ ἐκείνου προτροπὴν ἔν τινι τόπῳ, ζητηθεὶς αἰφνίδιον οὐχ εὑρίσκετο, ἀλλὰ μόνον τὸ ἁγίασμα βρύον ἐξ αὐτοῦ τοῦ τόπου, ἐν ᾧ πρὸς βραχεῖαν ῥοπὴν ἐτέθη· ἀφ' οὗ πάντες ὡς πηγὴν ἁγιασμοῦ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο μύρον ἀρυόμεθα. Unter dem ἁγίασμα βρύον ist der aus dem Grabe des Apostels aufquellende wunderthätige Staub gemeint. Auch Symeon der Metaphrast (bei Migne Patr. gr. 116, 704 sq.) trägt kein Bedenken, mit der Erzählung vom Verschwinden des Leibes ruhig die widersprechende Notiz vom wunderthätigen Staubquell zu verbinden.

Die älteste katholische Tradition weiss von dem Grabesschlummer des Johannes noch ebensowenig, als von der in den περίοδοι berichteten Selbstbestattung. So Polykrates von Ephesos (bei Eus. h. e. V. 24), der den Johannes einfach in Ephesos begraben sein lässt und Tertullian, welcher (de anima 50) die Hoffnung, dass Johannes die Parusie Christi noch erleben werde, schlechtweg als irrig bezeichnet. Noch im 4. Jahr-

hunderte haben Eusebios (Theophan. IV, 6 vgl. Zahn p. CVI, 2), Ambrosius von Mailand (expositio in Ps. 118) und Cäsarius der Bruder Gregors von Nazianz (dial. III, 179 bei Gallandi VI, 135 sq.) einfach an der älteren Ueberlieferung festgehalten [1]), welche noch im 5. Jahrhunderte von den Vätern des ökumenischen Concils von Ephesos (bei Mansi IV, 1276. 1286) getheilt worden zu sein scheint (vgl. Zahn p. CVI).

Dagegen wissen schon die alten, zur Zeit des Hieronymus und Augustin verbreiteten Prologe (cod. aureus ed. Belsheim p. 297 u. s. w.) auf Grund der leucianischen Acten die Selbstbestattung und das schmerzlose Ende des Apostels zu berichten: '*qui sciens supervenisse diem recessus sui convocatis discipulis suis in Epheso per multa signorum experimenta promens Christum, descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus*'. Der Wortlaut des Schlusssatzes ist nicht von der dem Leibe des Apostels zu Theil gewordenen Unverweslichkeit, also vom Grabesschlummer zu verstehn, sondern bezieht sich auf seine Virginität, um derentwillen er den Schmerz des Todes nicht gefühlt habe. Die Schlussworte des Prologs finden sich, wie bereits früher erwähnt wurde, buchstäblich wieder in dem auch im Vorhergehenden schon nahe verwandten pseudaugustinischen Tractat (sermo CLXIX bei Mai Nova Patr. Bibl. I, 1, 379): '*sic enim in patrum literis legimus: cum longo confectus senio sciret imminere diem recessus sui, convocatis discipulis suis per monimenta exhortationum et missarum celebrationem ultimum eis patefecit diem. Deinde descendens in defossum sepulturae suae locum, facta oratione positus est ad patres suos, tam liber a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus*' [2]). Wahrscheinlich schöpfte der Verfasser des Tractats aus einer erweiterten Gestalt des Prologes; dieser selbst aber ist direct oder indirect aus den gnostischen περίοδοι geflossen.

Wie stereotyp diese Nachrichten wiederholt zu werden pflegten, zeigt auch die vita Joannis bei dem angeblichen Isidor von Sevilla (de vita et obitu sanctorum in den Basler Orthodoxographis II, 598), welche theils mit Augustins tract. 124 in Joann., theils mit dem pseudaugustinischen Tractatus 169 sich wörtlich berührt: '*Hic — longo iam*

---

1) Vgl. auch die Stelle aus Chrysostomos hom. 2 in Joann. ed. Montfaucon VIII, 1, 9 und dazu Zahn p. CVI, 1.

2) Die Worte '*missarum celebrationem*', welche in dem obigen Texte des Prologes fehlen, stammen ebenfalls aus den gnostischen Acten.

vetustatis senio fessus, cum diem transmigrationis suae imminere sibi sentiret iussisse fertur effodere sibi sepulcrum atque inde valedicens fratribus facta oratione vivus tumulum introivit: deinde in eo quasi in lecto requievit. Unde accidit, ut quidam eum vivere asserant, nec mortuum sepulcro sed dormientem iacere contendant, maxime pro eo quod illic terra sensim ab imo scaturiens ad superficiem sepulcri conscendit et quasi flatu quiescentis deorsum ad superiora pulvis ebulliat'. Der katholische Verfasser, welcher wie wir oben sahen, den Text des alten Prologes mit Melito contaminirte, hat vermuthlich auch Vorstehendes weder aus Augustin noch aus den gnostischen Acten direct, sondern aus einer erweiterten Gestalt des Prologes geschöpft.

Die Erzählung von dem durch den Athem des schlummernden Johannes aufgewirbelten Staube beruht auf einer ephesinischen Localtradition. Augustin theilt das Wunder auf die Mittheilung von Gewährsmännern hin mit, deren Autorität er nicht schlechthin verwerfen will [1]), und weiss bereits von dem Gerüchte, dass die von der Grabstätte hinweggetragene Erde immer wieder nachwachse [2]). Dem aufquellenden Staub wurden, wie auch die oben angeführten Stellen aus Ephraim von Theopolis und Symeon Metaphrastes zeigen, wunderbare Heilkräfte zugeschrieben, daher man ihn an Hilfsbedürftige versandte oder verkaufte, ohne dass der Vorrath ein Ende nahm. Wie wir aus Gregor von Tours wissen (de gloria martyrum I, 30 p. 753 Ruinart), welcher ebenfalls vorher die Selbstbestattung des Apostels erwähnt, führte derselbe den Namen Manna. Gregor vergleicht ihn mit Mehl und berichtet ausdrücklich, dass derselbe noch zu seiner Zeit um der ihm zugeschriebenen heilkräftigen Wirkung willen überall hin exportirt wurde [3]). Dasselbe bestätigt uns das Menologium des Kaisers Basilios

---

1) A. a. O.: '*Viderint enim qui locum sciunt utrum hoc ibi faciat vel patiatur terra quod dicitur, quia et re vera non a levibus hominibus id audivimus. Interim credamus opinioni quam certis documentis refellere non valemus, ne rursus aliud quod a nobis quaeratur exsurgat, cur super humatum mortuum ipsa humus quodammodo vivere et spirare videatur*'.

2) '*si vere ibi fit quod sparsit fama de terra, quae subinde ablata succrescit*'.

3) '*Cuius nunc sepulcrum manna in modum farinae hodieque eructat, ex qua beatae reliquiae per universum delatae mundum salutem morbidis praestant*'. Aehnliches weiss Gregor übrigens auch von dem Grabe des Andreas zu erzählen (I, 31), und Pseudo-Chrysostomos redet (oratio in XII apostolos bei Montfaucon VIII, 2, 11) ganz allgemein von dem „unsterblichen Staube", den die Apostel in ihren Gräbern hinterlassen hätten.

Porphyrogennetes (ed. Albani III, 88), welches die weitere Nachricht hinzufügt, dass alljährlich am 8. Mai der heilige Staub, den die Einheimischen Manna nennen, von dem Grabe des Apostels Johannes aufwirble und zur Heilung von allerlei Krankheiten verwendet werde [1]). Die betreffenden Worte über das Mannawunder finden sich buchstäblich wieder in den grossen griechischen Menäen zum 8. Mai (Venetianer Ausgabe von 1683, Mai p. 37) [2]).

Wie Gregor von Tours, so gedenkt auch der Abdiastext in der lateinischen Bearbeitung der Johannesacten des Mannawunders (= Fabricius 589, 4). Nachdem vorher die Selbstbestattung und der plötzliche Tod des Apostels erzählt ist ('*et statim reddidit spiritum*'), fährt Abdias fort: '*Et protinus manna exiens de sepulcro, apparuit cunctis, quam usque hodie gignit locus iste; et fiunt virtutes per orationes eius frequentes, hic ab omnibus infirmitatibus aegroti liberantur et periculis eximuntur et precum suarum quisque consequitur effectum*'.

Es liegt auf der Hand, dass der ursprüngliche Text der gnostischen περίοδοι von dem Grabesschlummer ebensowenig wie vom Mannawunder etwas berichtet haben kann. Wo diese Nachrichten in den Johannesacten sich finden, liegt demnach bereits eine spätere Bearbeitung derselben vor.

Anders steht es dagegen mit der Sage vom leeren Grab. Dass beide Sagen, die vom Grabesschlummer und vom Manna, und die vom leeren Grab, einander ursprünglich ganz fremd sind, kann auch Zahn (p. CX Anm.) nicht verkennen. Aber fälschlich betrachtet er die letztere Sage als eine jüngere Umgestaltung der älteren Tradition. In Wahrheit gehört sie ursprünglich den gnostischen Acten an, während die Sage vom Grabesschlummer in katholischen Kreisen ihre Heimath hat. Dass die syrische und die armenische Version, welche beide kürzen, vom Verschwinden des Leibes nichts erzählen, ist kein durchschlagender Grund, um die übereinstimmenden Zeugnisse sämtlicher griechischer Handschriften (Paris. gr. 520. Vindob. hist. gr. 126. Paris. gr. 1468. Vat. 654. Am-

1) καὶ γὰρ ὁ τάφος, ἐν ᾧ ὁ μέγας ἀπόστολος καὶ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης μέλλων μετατεθῆναι ἐτάφη, κόνιν ἁγίαν ἣν οἱ ἐγχώριοι Μάννα προσαγορεύουσιν ἐπινεύσει πνεύματος ἁγίου κατὰ τὴν ὀγδόην ἡμέραν τοῦ Μαΐου μηνὸς ἐτησίως ἐξαίφνης ἀναβρύει καὶ ἀναδίδωσιν· ἣν οἱ προσερχόμενοι λαμβάνοντες χρῶνται αὐτῇ εἰς παντοίων παθῶν ἀπολύτρωσιν.

2) Vgl. auch Combefis Auct. Noviss. I, 485. Noch im 13. Jahrhunderte soll sich, wie der Patriarch Gregorios Kyprios bezeugt, das Wunder alljährlich wiederholt haben.

bros. A 63) mit einziger Ausnahme des stark excerpirenden Marcianus (der doch auch das παρέδωκεν τὸ πνεῦμα streicht) zu beseitigen. Abdias hat die betreffende Angabe gestrichen, weil sie mit dem Mannawunder unvereinbar war. Ausdrücklich bestätigt es uns Ephraim von Theopolis, dass in seinem Texte der Acten die Geschichte vom leeren Grabe enthalten war; und wenn dieser Text, ähnlich wie die Handschriften Tischendorfs zugleich des Mannawunders gedachte, so ist dies nur ein Beweis mehr für die Ursprünglichkeit der damit im Widerspruche stehenden Sage vom leeren Grab: denn wenn doch das Mannawunder sicher erst ein jüngerer Zusatz ist, so ist nur um so sicherer die erstere Sage ein ursprünglicher Bestandtheil der Acten. Auch Prochoros hat das leere Grab in den gnostischen Acten gefunden, und dieselbe Ueberlieferung kennen wiederum auf Grund des Prochorostextes Niketas Paphlago (bei Combefis Auctar. noviss. I, 363), Symeon Metaphrastes (a. a. O.), das Menologium Basilii (Albani I, 70) und die grossen griechischen Menäen (Sept. p. 175) zum 26. September. Auch Johannes Malala, welcher (p. 351 ed. Oxon.) erzählt, dass Johannes „nach dem Zeugnisse des Africanus und Irenäus“ sich unsichtbar gemacht habe, und wie es scheint auch Theodoros Studites (bei Mai Nova Patr. Bibl. V, 72 sq.) [1]) kennen diese Legende. Pseudo-Hippolyt erzählt uns ebenfalls, dass der Leichnam des Johannes nicht gefunden worden sei (bei Combefis. Auctar. Nov. II, 831: οὗ τὸ λείψανον ζητηθὲν οὐχ εὑρέθη, ebenso der Scholiast bei Lagarde Constt. App. p. 282); der Text B des Dorotheos und der Mischtext bei Lagarde berichten, dass er lebendig in den Himmel erhoben worden sei und wie Henoch und Elias noch im Leibe lebe (μετάρσιος γεγονώς· διὸ καὶ λόγος κεκράτηκεν, σὺν τῷ Ἐνὼχ καὶ τῷ Ἠλίᾳ ἔτι ἐν σαρκὶ αὐτὸν ὑπάρχειν Doroth. bei Ducange, Chron. Pasch. T. II p. 137 ed. Bonn.; Hippolyt bei Lagarde p. 283) [2]). Ueberall wo der Lebensausgang des Johannes

1) φασὶ δὲ αὐτὸν μετὰ τὰς ἱερὰς ἐκείνας περιόδους καὶ τὴν εὐαγγελικὴν περίληψιν τῶν περάτων, ὧδε που μέσον εἰς τὴν Ἀσιατίδα χθόνα ἐν ᾗ καὶ τὸν διδακτικὸν θρόνον μᾶλλον καθιδρύσατο, τὸ ἱερὸν αὐτοῦ σῶμα ἀποθέσθαι· ταφὴν [l. ταφεὶς] μὲν κατὰ τύπον θανάτου, μεταστὰς δὲ ὑπὲρ φύσιν ἀνθρωπίνην.

2) Der Dorotheostext A (cod. Vindob. und der latein. Dorotheos) weiss nur von der Selbstbestattung des Johannes; ebenso cod. Matrit. 105 und Pseudepiphanios (cod. Paris. 1115). Die σύναξις τῶν ἁγίων ἀποστόλων erwähnt nur, dass er hochbetagt zu Ephesos in Frieden gestorben sei. Auch der lateinische ‘laterculus apostolorum’ schreibt einfach ‘*occubuit*’. Zur Widerlegung der Meinung, dass Johannes noch wie Henoch und Elias im Fleische lebe, hat Georgios von Trapezunt ein eignes Schriftchen verfasst (*in*

mit dem des Henoch und Elias in Parallele gestellt wird, liegt ganz zweifellos dieselbe Legende zu Grunde: denn dass jene Parallele ursprünglich auf die Legende vom Grabesschlummer bezogen worden sein soll, wie Zahn (p. CX) annimmt, ist doch gar zu unwahrscheinlich. Wenn für jene Parallele auch Epiphanios (haer. 79, 5) kaum angeführt werden kann, so kennt doch Ambrosius (exposit. in Ps. 118) die Zusammenstellung des Johannes mit Henoch und Elias, obgleich er die zu Grunde liegende Vorstellung bestreitet; und in demselben Sinne ist die Parallele mit Moses und Elias gemeint, welche Augustinus (tract. 124 in Joann.) mit der Sage vom Grabesschlummer in eine ziemlich gezwungene Verbindung bringt. Auch die syrische Geschichte des Johannes, welche (s. oben S. 440) das Abscheiden des Johannes mit dem Lebensende des Moses vergleicht, setzt dieselbe Vorstellung voraus.

Unzweifelhaft lässt sich die Tradition vom leeren Grabe ebenso hoch hinauf verfolgen, wie die Sage vom Grabesschlummer. Die specielle Ausführung ist gleichgiltig. Ob das Grab absolut leer war, oder ob man nach Tischendorfs Texte und einigen Prochoroshandschriften, sowie nach dem Metaphrasten die Sandalen, oder auch noch, wie der Aethiopier und Niketas erzählen, die Kleider des Verschwundenen gefunden hat, kann ausser Betracht bleiben. Genug, dass die Vorstellung von dem Verschwinden des Leichnams, respective von der Himmelfahrt des nur scheinbar oder nur für einen Moment Gestorbenen, ganz ebenso bestimmt den gnostischen Charakter verräth, wie die z. B. in der Simonsage bei Pseudorigenes (Philosoph. VI, 20) wiederkehrende Erzählung von der Selbstbestattung. Vgl. auch die Geschichte vom Martyrium des Matthäus (p. 185, 13 sqq. Tischend.). Beide Legenden gehören ebenso gewis ursprünglich den gnostischen περίοδοι an, wie die Sagen vom Grabesschlummer und vom Manna katholischen Ursprungs sind.

Der ganze Abschnitt von der μετάστασις des Johannes macht sich schon durch seine Eingangsworte τῇ δὲ ἑξῆς κυριακῆς οὔσης als Fragment eines grösseren Ganzen kenntlich. Dass dieses Fragment wirklich den gnostischen περίοδοι entlehnt ist, hat sich schon im Vorhergehenden gezeigt. Eine ganz andre Frage ist freilich, ob wir in dem in unsern griechischen Handschriften, der syrischen, armenischen und äthiopischen Version und grossentheils auch bei Abdias wesentlich übereinstimmend überlieferten Texte noch den ursprünglichen Wortlaut

---

expositionem illius textus evangelii: si volo eum manere donec etc. Mon. Patr. Orthodoxogr. II. 1231 sqq.). Vgl. auch Tillémont, mémoires I, 351 sq. 608 sq.

besitzen. Zahn (p. XCVII) hält daran „keinen vernünftigen Zweifel“ erlaubt. Das grade Gegentheil behauptet Overbeck, welcher (a. a. O. Sp. 34) in dem Fragmente „nur schwache und vereinzelte Anklänge“ gegenüber dem durchgängigen so zu sagen gediegenen Gnosticismus von Fragm. I und II erkennt. Als Belege für die auch hier schon spürbare Hand des katholischen Ueberarbeiters führt er an den Ausdruck τὸ εἰς ἀνθρώπους γεγονὸς μυστήριον τῆς οἰκονομίας (p. 240, 5) und die dem Doketismus des ersten Fragmentes gradezu widerstreitende Wendung τὸ μέγεθος — ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ θεωρούμενον (p. 244, 3) [1]). Auch könne man schwer annehmen, „der nüchterne Bericht über den Tod des Johannes, der von Zahn als ursprünglich leucianisch dargeboten wird (p. 250, 1 sqq.), habe überhaupt je oder doch ursprünglich mit der Erzählung von der Passion p. 222 f. in einem Buche zusammengestanden“. Was den letzten Punkt betrifft, so hat sich bereits gezeigt, dass die ursprünglichen περίοδοι mit der Erzählung von der Selbstbestattung bereits die von Zahn mit Unrecht ausgeschiedene Legende vom leeren Grabe verbunden haben, deren Widerspruch mit der spätern katholischen Tradition auf der Hand liegt. Auch die Stelle p. 244, 3, welche Overbeck beanstandet, enthält bei richtiger Auslegung nichts dem auch in dieser Rede deutlich durchschimmernden Doketismus Widerstreitendes. Dass aber katholische Hände nicht blos an der Umformung des Schlusses wie Zahn urtheilt, sondern in dem ganzen Abschnitte thätig gewesen sind, hat Overbeck richtig gesehn. Schon ein Vergleich des griechischen Textes mit Abdias, der unabhängig von der durch den Griechen repräsentirten Textesrecension aus den περίοδοι schöpfte, bestätigt die Thatsache, dass wir hier zwei verschiedene katholische Ueberarbeitungen vor uns haben, von denen bald die eine, bald wieder die andre tiefer in das ursprüngliche Gefüge eingegriffen hat. Dennoch sind auch in den vorliegenden Texten die gnostischen Spuren nicht völlig verwischt. Ausser dem oben Angeführten ist besonders noch die lediglich mit Brot gefeierte Eucharistie zu erwähnen. Aber auch die Reden und Gebete klingen noch in den vorliegenden Texten vielfach theils sprachlich, theils inhaltlich an Fragm. I und II an, und diese weiter unten noch besonders zu besprechenden gnostischen Klänge werden öfters noch deutlicher vernehmlich, wenn man statt des von Zahn gebotenen Textes auf das Wortgefüge in Vat. 654 zurückgeht.

Hier ist noch ein specieller Punkt zu besprechen, an welchem Zahn (p. CXIII. CLIV sqq.) in Fragm. VI noch eine uralte Tradition über

---

1) Vat. 654 liest statt θεωρούμενον vielmehr εἰκονιζόμενον.

das Haus des Johannes in Ephesos hat wiederfinden wollen. Die spätere katholische Ueberlieferung bezeichnet als Grabstätte des Johannes einstimmig die Johanneskirche auf dem Berge draussen vor der Stadt, oberhalb der Stelle, wo der Artemistempel erbaut war. Schon Eusebios (Theoph. IV, 6, die Stelle deutsch bei Zahn p. CVI, 2) erwähnt die rühmlich geehrte Grabstätte des Apostels in Ephesos, welche der Welt den Ruhm seiner fehllosen Vortrefflichkeit verkündet. Der syrischen Geschichte des Johannes verdanken wir noch eine genaue Localbeschreibung (Wright p. 43 sqq. der engl. Uebers.). Auf einem hochgelegenen Ort, von welchem man auf den Artemistempel herniederschaun konnte, lässt Johannes sich „eine Hütte" baun, wo er predigt und wohnt, und wo er nach seinem Tode auch bestattet liegt. Diese „Hütte des Johannes" ist die alte Johanneskirche östlich von der Stadt „auf dem Berge", welche seit dem 4. Jahrhundert allgemein als seine Grabstätte galt. So erzählt Hieronymus (vir. illustr. 9), dass Johannes, nachdem er in Ephesos verschiedene Kirchen errichtet, '*iuxta eandem urbem*', d. h. nicht in, sondern draussen vor der Stadt begraben liege. Diese alte Johanneskirche ist das mehrfach in den Acten des ephesinischen Concils von 431 und der Räubersynode von 449 erwähnte μαρτύριον des Johannes (s. die Stellen bei Zahn p. CLXII sq.). Justinian riss dieselbe wegen Baufälligkeit nieder und erbaute an ihrer Stelle (wie es ausdrücklich heisst draussen vor der Stadt auf schroffer Höhe) die grosse, prachtvolle Johanneskirche (Prokop. de aedific. V, 1 T. III, 310 Dindorf). Es ist dieselbe Kirche auf einem Berge vor der Stadt, welche Symeon Metaphrastes um ihrer Schönheit und Grösse willen rühmt: eben hier, wo jetzt diese prächtige Kirche steht, habe Johannes sich ins Grab gelegt (bei Migne Patr. Gr. CXVI c. 704). Auch Niketas David (bei Combefis. auctar. noviss. I, 363) und vor ihm der Reisende Willibald (bei Tobler descriptt. terrae sanct. p. 20) bestätigen, dass das Grabmal des Johannes draussen vor der Stadt lag.

Hiermit stimmt nun auch der Bericht der μετάστασις überein. Nachdem der Apostel die Abschiedsreden in einem Hause in der Stadt gehalten hat, geht er aus dem Hause und aus den Thoren der Stadt hinaus zu dem Grabe eines Bruders und lässt sich dort sein eignes Grab graben (p. 245, 2 ff.). Wenn cod. Paris. 1468 (p. 192, 5 sqq. Zahn) die Grabstätte des Apostels noch von der „grossen Kirche" zu unterscheiden scheint [1]), so setzt doch auch diese Darstellung voraus,

1) καὶ τῇ αὔριον ἐξελθόντες πάντες μετὰ λιτῆς ἆραι τὸ σῶμα αὐτοῦ, ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ ὅπως κατατεθῇ, ἀνοίξαντες τὸ ὄρυγμα οὐδὲν εὕρομεν.

dass zu der Zeit, als der hier wiedergegebene Text entstanden, „die grosse Kirche“ als Grabmal des Apostels gezeigt wurde.

Auch Abdias erzählt (= Fabric. 580, 15), dass die assumptio des Apostels in der ‘basilica S. Joannis’ erfolgt sei. Natürlich ist die Erwähnung dieser Basilika ein Anachronismus, an welchem die ursprünglichen Acten unschuldig sind; aber die Vorstellung von der Oertlichkeit, an welcher der Apostel ins Grab stieg, ist hier dieselbe wie anderwärts. Nun lässt aber Abdias (= Fabricius 581, 12) in derselben Johanneskirche auch die Abschiedsreden gehalten werden und berichtet weiter unten (= Fabricius 585, 8) genau übereinstimmend mit dem griechischen Texte, dass Johannes nach Beendigung jener Reden die Menge der Gläubigen entlassen und sich hinaus zu dem Grabe eines Bruders begeben habe. Die assumptio findet also hiernach nicht, wie es vorher hiess, in der basilica S. Joannis statt. Dagegen hat der Melitotext (Fabricius III, 621) nur die erstere Angabe, und lässt weiter unten (p. 622) das Grab des Apostels wirklich in der Kirche neben dem Altare gegraben werden. Zahn urgirt nun jenen Widerspruch bei Abdias im Interesse seiner Annahme, dass es in und bei Ephesos zwei Johanneskirchen gegeben habe, die eine in der Stadt, das ehemalige Wohnhaus des Apostels, in welchem er den Abschiedsgottesdienst gehalten habe, die andre vor der Stadt, seine nachmalige Grabstätte. Diese beiden Johanneskirchen sollen die beiden von der älteren kirchlichen Tradition erwähnten in Ephesos befindlichen μνήματα, memoriae des Johannes sein (Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. III, 39, 6; Euseb. h. e. VII, 25, 16; Rufin. h. e. III, 39; Hieron. vir. illustr. 9). Damit meint denn Zahn zugleich dem angeblich von Eusebios geschaffenen „gelehrten Mythus“ vom Presbyter Johannes den Todesstoss versetzt zu haben. Die beiden ephesinischen Johannesgräber sollen nicht zwei Gräber zweier gleichnamiger Männer, sondern Erinnerungsstätten an einen und denselben Mann, den „einzigen Johannes von Ephesos“ sein: die eine memoria sein Wohnhaus, die andre sein Grab (p. CLXVI sq. vgl. CLIV).

Es ist jedoch leicht zu erkennen, wie morsch das Fundament ist, auf welchem Zahn sein ganzes Gebäude aufführt. Die übereinstimmende Angabe des Abdias und Melito, dass in der Basilica S. Joannis die assumptio und vorher der Abschiedsgottesdienst stattgefunden habe, soll sich nur erklären, wenn an der Stelle, wo Johannes seinen letzten Gottesdienst gehalten, zur Zeit des lateinischen Leucius nach Mitte des 4. Jahrhunderts wirklich eine Basilika gestanden habe. Aber um von dem „lateinischen Leucius“, dessen Text Abdias hier treuer als Melito

bewahrt haben soll, völlig zu schweigen (vgl. darüber oben S. 417), so versteht sich doch wol von selbst, dass Abdias unter der 'Basilica S. Joannis', in welcher die assumptio stattgefunden haben soll, keine andre Oertlichheit meinen kann als alle andern Berichterstatter, die seit dem 5. Jahrhunderte der Johanneskirche gedenken, d. h. der Kirche auf dem Berge vor der Stadt, wo man das Grab des Apostels zeigt. In seiner Quelle hat Abdias nichts Andres gefunden, als was wir noch heute in den sämtlichen übrigen Berichten über die μετάστασις lesen, und was auch Abdias selbst weiter unten getreulich nachschreibt, die Selbstbestattung des Apostels habe draussen vor der Stadt, beim Grabmale eines Bruders stattgefunden [1]). Die assumptio in der Basilica S. Joannis ist ähnlich wie der Zusatz in cod. Paris. 1468 katholische Zuthat aus einer Zeit, in welcher man das Grab des Apostels in der grossen Johanneskirche vor der Stadt zeigte. Wenn nun aber Abdias trotzdem den Abschiedsgottesdienst in der ecclesia, welche im Namen des h. Johannes erbaut war, stattfinden lässt, so erklärt sich dies ebenfalls sehr einfach aus der Reflexion eines späteren katholischen Schriftstellers, der eine gottesdienstliche Versammlung einer grösseren Menge sich nirgends anders als in einer wirklichen Kirche denken konnte. Unbekümmert um die weiter unten aus seiner Quelle herübergenommene Notiz, dass Johannes nach beendigtem Gottesdienste „hinaus" zu dem Grabe eines Bruders gegangen sei, verlegt er also den Abschiedsgottesdienst eben dahin, wo auch die assumptio stattgefunden haben soll. Wenn er daneben die obige Angabe seiner Quelle ruhig stehen liess, so ist dies einfach eine Confusion und es kann gar keine Rede davon sein, dass Abdias oder gar seine Quelle, „der lateinische Leucius", von der Grabstätte des Apostels noch eine andre Johanneskirche in der Stadt unterscheidet, oder im Widerspruche mit obiger Angabe die assumptio in jene andre (angebliche) Johanneskirche verlegte. Melito entgeht jener Confusion, indem er die ursprüngliche Angabe der Quelle von der Localität der Selbstbestattung einfach streicht und dafür das Grab des Apostels mitten in der Kirche graben lässt.

Das Haus, in welchem Johannes nach den gnostischen περίοδοι die Abschiedsfeierlichkeiten veranstaltet, ist in Fragm. VI (p. 245, 3) nicht näher bezeichnet. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass unter demselben das Haus jenes Andronikos gemeint war, bei welchem der Apostel auch nach Fragm. IV (p. 227, 2) Quartier zu nehmen pflegte. Aber, dass

---

1) Natürlich ist zu lesen *'et cum venisset ad sepulcrum quoddam u n i u s* [nicht *unus*] *de fratribus, ait ad iuvenes'*.

eben jenes Haus zuerst („schon vor 260") zum μνῆμα Ἰωάννου, später zur Basilica Joannis geworden sei, ist trotz der Zuversichtlichkeit, mit welcher diese Behauptung vorgetragen wird, eine völlig unerweisliche Hypothese. Was die spätere Tradition von dem Wohnhause des Johannes in Ephesos zu berichten weiss, steht mit den Angaben der gnostischen Acten absolut in keinem Zusammenhang. Um von Prochoros zu schweigen, der als Quartier des Apostels vielmehr das Haus des Domnos nennt (p. 161, 11 Zahn), so bezeichnet die syrische Geschichte des Johannes vielmehr „jene Hütte auf dem Berge", die spätere Johanneskirche vor der Stadt, ausdrücklich als Wohnhaus des Apostels. Die Bestimmtheit dieser Angabe wäre unbegreiflich, wenn man damals neben der Stätte, wo Johannes begraben lag, noch eine andre Stelle in der Stadt als sein Wohnhaus gezeigt hätte. Die beiden μνήματα Ἰωάννου, deren noch im 4. Jahrhunderte gedacht wird, werden nach dem Vorgange des Dionysios von Alexandrien von Eusebios, Hieronymus, Rufin als Grabstätten zweier verschiedener Johannes gedeutet, was wieder unerklärlich wäre, wenn die ephesinische Localtradition damals das eine als Wohnhaus, das andre als Grabmal eines und desselben Johannes betrachtet hätte. Seit dem 5. Jahrh. aber ist immer nur von Einem durch das Andenken des Johannes geweihten Platze, eben dem μαρτύριον oder der Basilika draussen vor der Stadt die Rede. Dieses tiefe Stillschweigen der Tradition über die angebliche Johanneskirche in der Stadt lässt sich auch dadurch nicht beseitigen, dass man letztere mit der seit dem 5. Jahrh. dort nachweisbaren Marienkirche identificirt. Denn nirgends findet sich nur eine Spur, dass diese Marienkirche zugleich dem Andenken des Johannes geweiht war, ein Schweigen, das nur um so auffälliger wird, wenn man mit Zahn die unter den Trümmern von Ephesos aufgefundenen Ruinen einer Doppelbasilika auf zwei aneinandergebaute Kirchen, eine ältere Johanneskirche und eine jüngere Marienkirche bezieht (p. CLXXI).

Bestandtheile und Composition der Johannesacten.

Aus vorstehender Untersuchung ergibt sich, dass mit Ausnahme von Fragm. I—III, den auf dem zweiten nicänischen Concile verlesenen Stücken, kein einziges Fragment der Johannesacten noch im Originaltexte erhalten ist. In einer mehr oder minder tief eingreifenden katholischen Bearbeitung besitzen wir, zum Theil in verschiedenen Recensionen, zum Theil nur im lateinischen Texte, folgende Stücke:

1) Das Fragment in cod. Marcian. 363 mit der Ueberschrift ἀπὸ Λαοδικείας ἐν Ἐφέσῳ τὸ δεύτερον. Dasselbe erzählt den Abschied

von den Brüdern in Laodikeia und die Rückreise nach Ephesos, die Wanzengeschichte, den festlichen Empfang durch die Brüder in Ephesos, die Heilungen, welche durch Berührung des Apostels erfolgen und die Geschichte von der Drusiana. Letztere ist in andrer, zum Schlusse vollständigerer Recension auch in den lateinischen virtutes (dem Abdiastexte) enthalten.

2) Die nur lateinisch bei Abdias und Melito erhaltenen Geschichten von dem Philosophen Kraton und den beiden reichen Jünglingen, von Atticus und Eugenius und der Verwandlung der Kiesel in Edelsteine, der Ruthen (vielmehr des Heu's) in Gold, sowie von der Auferweckung des Stacteus.

3) Die in sehr verschiedenen Fassungen bei Abdias und Melito, in Paris. 1468, bei Prochoros und in der syrischen Geschichte des Johannes überlieferten Erzählungen von der Zerstörung des Artemisbildes und Artemistempels.

4) Die in Paris. 1468 erhaltenen Erzählungen von der Erweckung des Artemispriesters, vom Vatermörder und vom Rebhuhn; letztere in stark überarbeiteter Gestalt auch bei Johannes Cassianus.

5) Die Geschichten von der Romfahrt des Johannes, seinem Verhör vor dem Kaiser, dem Giftbecher und der Verbannung nach einer Insel, in zwei verschiedenen Recensionen, einerseits in Vat. 654, andrerseits in Ambros. A 63 und als selbständiges Ganze mit eigner Einleitung versehn Paris. 520 Vindob. hist. gr. 126.

6) Die Erzählung von der wunderbaren Rückfahrt des Apostels von Patmos nach Asien und von seiner Landung bei Milet in Vat. 654 (aber schwerlich die Geschichte vom milesischen Giftbecher).

7) Die Erzählung des Metaphrasten und der griechischen Menäen vom Schuldner und dem Giftbecher (wenigstens wahrscheinlich aus „Leucius").

8) Die μετάστασις des Apostels in codd. Paris. 520. Vindobon. hist. gr. 126. Marcian. 363 und in zwei verschiedenen mit Prochoros verquickten Texten einerseits in Paris. 1468, andrerseits in Vat. 654 und Ambros. A 63; ferner bei Abdias, in der syrischen, armenischen, koptischen, äthiopischen Bearbeitung.

9) Die nach Vat. 654 von Eutyches-Verus berichtete Erzählung von der Absicht des Zebedäus, seinen Sohn Johannes zu verheirathen und von der Vereitelung des Heirathsplans durch eine Himmelsstimme.

10) Mit grosser Wahrscheinlichkeit ferner ist auf Leucius zurückzuführen die Erzählung von dem ephesinischen Oelmartyrium des Jo-

hannes, freilich verquickt mit der katholischen Ueberlieferung von demselben Ereignisse.

11) Die Aufzählung der Wunder des Johannes bei Theodoros dem Studiten.

12) Die Berichte des Prochoros und der syrischen Acten von der asketischen Lebensweise des Apostels.

13) Die Erzählung von der Apostelteilung, der ursprünglichen Weigerung des Johannes nach Asien zu gehn, von seinem Schiffbruche und seiner wunderbaren Errettung, bei Prochoros; die letztere Geschichte auch in den acta Timothei kurz erwähnt. Das Recht, auch diese Erzählungsgruppe auf „Leucius“ zurückzuführen, ergibt sich aus ihrer sachlichen Verwandtschaft mit ähnlichen Erzählungen von mehr oder minder unzweifelhaftem gnostischen Ursprung (siehe oben S. 436).

14) Die bei Prochoros und in der syrischen Geschichte des Johannes in sehr verschiedener Fassung überlieferte Erzählung von den Knechtsdiensten des Apostels in einem Bade zu Ephesos und von der Erweckung eines im Bade getödteten Jünglings.

Ob die Geschichte des Prochoros von dem als Soldaten verkleideten ephesinischen Tempeldämon auf die gnostischen περίοδοι zurückgehe, ist, da die syrischen Acten keine Parallele dazu bieten, nicht mehr zu entscheiden. Wahrscheinlicher beruht sie jedoch auf eigner Erfindung des angeblichen Prochoros.

Sicher nicht aus Leucius stammt die Erzählung von der Abfassung des Johannesevangeliums in den mehrerwähnten alten Prologen, bei Victorin von Pettau, Hilarius, Hieronymus, Augustinus u. A. (s. o. S. 68 flg. 446 flg.). Auch die Erzählung des Syrers ist nicht gnostischen, sondern katholischen Ursprungs. Mehr für sich scheint die Vermuthung zu haben, dass der Bericht des Prochoros (p. 153 sqq. Zahn) leucianischen Ursprungs sei. Indessen reicht der phantastische Charakter dieses Berichtes nicht aus, diese Annahme wahrscheinlich zu machen. Dergleichen Erzählungen sind ursprünglich überhaupt nur aus dem Streben hervorgegangen, die Entstehung und die Composition des katholischen Kanons zu erklären; diese Tendenz war aber den gnostischen Kreisen selbstverständlich absolut fremd. Speciell die Abfassung des Evangeliums auf Patmos beruht lediglich auf dem Interesse, das Evangelium der Apokalypse zu substituiren. Des Patmosexiles aber scheint „Leucius“ wenn überhaupt so doch nur sehr beiläufig (o. S. 457. 483. 489) gedacht zu haben. Dass er das Evangelium ke[nnt] und benutzt, beweist natürlich nicht, dass er auch einen Bericht üb[er] seine Abfassung gegeben haben müsse.

Noch weniger ist daran zu denken, dass „Leucius“ über die Entstehung der Apokalypse geschrieben habe, von welcher, wie schon oben S. 446 bemerkt, die Gnostiker aus begreiflichen Gründen niemals Gebrauch gemacht haben. Auch die Geschichten von dem Lebensausgang der Maria standen, wenn auch das Buch Transitus Mariae später auf „Leucius“ zurückgeführt worden ist, sicher nicht in den περίοδοι Ἰωάννου (s. oben S. 447 flg.). Dasselbe ist zu urtheilen über die von Prochoros (p. 162, 5 Zahn) gegebene Chronologie des Lebens unsres Apostels (s. oben S. 406).

Die ursprüngliche Ordnung des Stoffes ist bei dem fragmentarischen Charakter der uns erhaltenen Ueberreste nur noch theilweise zu ermitteln. Ihr Umfang betrug nach der Stichometrie des Nikephoros — wenn hier wirklich das Original und nicht schon eine katholische Bearbeitung gemeint ist — 2600 Stichen (oben S. 353). Dass das Ganze ebenso wie die περίοδοι des Thomas, Philippus u. s. w. in verschiedene πράξεις getheilt war, erhellt aus den noch erhaltenen Ueberschriften einzelner Stücke, wie ἀπὸ Λαοδικείας ἐν Ἐφέσῳ τὸ δεύτερον, περὶ τῆς ἐξορίας Ἰωάννου, περὶ τῆς μεταστάσεως αὐτοῦ. Den Anfang machte, wie üblich, die Aposteltheilung, die anfängliche Weigerung des Johannes nach Asien zu gehn, der Schiffbruch und die wunderbare Rettung. Es folgten die Geschichten von den Knechtsdiensten im Bade und von der Erweckung des Jünglings. Wo die Romreise mit dem Gifttrank und das ephesinische Oelmartyrium eingefügt waren, ist nicht mehr sicher zu ermitteln; ebenso wenig, an welche der beiden Erzählungen ursprünglich die Verbannung nach der Insel sich anschloss. Auf die dreijährige Verbannung folgte die wunderbare Rückfahrt und die Landung bei Milet. Ein zusammenhängendes Ganzes bilden die Erzählungen von der Rückkehr von Laodikeia nach Ephesos (woraus Abdias eine Rückkehr von Patmos gemacht hat), von den gehorsamen Wanzen, von dem festlichen Empfang, den Wunderheilungen, von Drusiana, darnach („am folgenden Tage“) von Kraton und seinen zwei Schülern, von Atticus und Eugenius, von der Erweckung des Stacteus. Ein zweites zusammenhängendes Ganzes von Erzählungen, welches sicher in den letzten ephesinischen Aufenthalt gehört, bilden die Geschichten von der Zerstörung des Artemistempels, vom Artemispriester, von dem Vatermörder, vom Rebhuhn. Die μετάστασις bildete natürlich den Schluss. Wohin die drei im Originale erhaltenen Fragmente gehören, ist nicht mehr auszumitteln; die beiden ersten (p. 219 — 221 Zahn) bilden ein zusammengehöriges Ganze, welches einer Rede des Apostels entlehnt ist; das dritte von Lykomedes (p. 223 sq.

Zahn) scheint in die frühere ephesinische Zeit und vor den Aufenthalt in Laodikeia zu gehören (vgl. p. 226, 16 Zahn). Die Erzählung von den Heirathsplänen, welche Zebedäus mit seinem Sohne Johannes hatte, kann, wenn das Buch mit der Aposteltheilung begann, wol nur einer Rede des Johannes entnommen sein, wol einer früheren als der noch in der μετάστασις enthaltenen (p. 247 sq. Zahn), welche auf vorher Berichtetes zurückzuweisen scheint. Endlich die Geschichte mit dem Schuldner kann mit unsern Mitteln nicht mehr eingeordnet werden; doch ist ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zu den περίοδοι nicht zweifellos.

Abfassungszeit.

Die Abfassungszeit der περίοδοι wird von Zahn aus sehr durchsichtigen Motiven möglichst hoch hinaufgerückt: „vor 160, um 130 n. Chr." (p. CXLIV sqq.; CXLVIII; CLII; CLIV; CLXV; CLXIX). Der gemeinsame Besitz und Gebrauch der Acten bei Katholikern und Gnostikern, die Abwesenheit jeder Polemik gegen die katholische Kirche und Lehre soll beweisen, dass „diese Schriften" (die leucianischen περίοδοι des Johannes, Andreas und Thomas) „ein Erbstück aus der Zeit waren, da jene Parteien noch alle im Schosse der Mutter ruhten". „Sie waren keine Novität als Clemens Alexandrinus sie citirte und was ich für nahezu gewiss halten muss, der muratorische Fragmentist und Tertullian aus ihnen schöpften". Leucius ist ihm „eine vormontanistische Autorität", „eine über allen Zweifel erhabene Autorität ältester Zeit". Es ist indessen bereits eingehend gezeigt worden (S. 48 ff.), wie wenig von einer Anerkennung der leucianischen Schriften durch die katholischen Kirchenlehrer die Rede sein kann. Von ihrer ersten ausdrücklichen Erwähnung an werden jene Apokrypha in den unzweideutigsten Ausdrücken verdammt, wenn man gleich ihren Erzählungsstoff vielfach als gute Beute betrachtete und nach Ausscheidung des häretischen Giftes in katholischen Bearbeitungen fortpflanzte, die man dann für die von den Ketzern verfälschten Originale auszugeben die Stirn hatte. Weder Augustin, noch Epiphanios, noch irgend ein andrer kirchlicher Schriftsteller hat jenem Leucius die geringste Autorität beigemessen. Fällt hiermit das Hauptargument Zahns in sich zusammen, so sind von den drei Hauptzeugen für die Existenz der Johannesacten, welche er aus dem Ende des 2., beziehungsweise dem Anfange des 3. Jahrhunderts anzuführen weiss, gleich zwei, Tertullian und der muratorische Fragmentist, von vornherein in Abzug zu bringen.

Dass die Erzählung des muratorischen Fragmentes über die Entstehung des Johannesevangelium sicher nicht aus den gnostischen Acten stammt, ergab sich schon früher (S. 68 vgl. S. 439). Sie gehört den ersten Zeiten der kirchlichen Anerkennung eines neutestamentlichen Kanons an und gibt Rechenschaft über die Gründe, aus denen das jüngste der vier Evangelien in die von der Gross-Kirche zusammengestellte Sammlung heiliger Schriften Eingang gefunden hat. Ganz ähnlich steht es mit der mehrerwähnten Stelle des alexandrinischen Clemens (bei Euseb. VI, 14), welche wesentlich dieselbe, nicht gnostische, sondern katholische Tradition über das vierte Evangelium voraussetzt. Dass Tertullian in der ebenfalls öfters besprochenen Stelle über das Oelmartyrium des Johannes (praescr. haer. 36) sicher nicht aus „Leucius“ schöpfte, ergab sich uns ebenfalls schon oben (S. 68. 487) aus der Thatsache, dass Tertullian ja den betreffenden Vorgang nach Rom verlegt, während die leucianischen Acten wenn überhaupt, so nur von einem ephesinischen Oelmärtyrerthum wissen.

Etwas specieller ist auf das zweite vermeintliche Zeugnis Tertullians, die Stelle de monogam. 17 einzugehn, in welcher Johannes als '*aliqui Christi spado*' bezeichnet wird, oder wie es später Hieronymus im Anschlusse an das griechische Wort Matth. 19, 12 ausgedrückt hat, als '*eunuchus*' (in Jes. l. XV T. IV, 658 Vallars). Hieronymus beruft sich auf die 'ecclesiasticae historiae' als Quelle seiner Nachricht [1]), d. h. nicht auf Leucius, sondern auf den alten Johannesprolog. Es ist nun aber ohne Weiteres klar, dass Hieronymus sowol als Tertullian bei „der eigenthümlichen Verschärfung des Ausdrucks für die Virginität des Johannes“ lediglich das Wort Matth. 19, 12 im Auge haben, welches ihnen doch wol nicht erst aus „Leucius“ bekannt war, und weit entfernt davon sind, die leucianischen Worte ὁ ἀσθένειάν μοι σωματικὴν προοικοδομήσας (p. 247, 11 Zahn) sich aneignen zu wollen. Durch diese Worte soll Leucius sich als „Schöpfer der Idee“ von dem Eunuchenthum des Johannes zu erkennen geben (Zahn p. CIII). Aber grade wenn sich jene Worte wie Zahn andeutet, auf eine organische Unfähigkeit zur Ehe, die Christus dem Johannes verursacht habe, beziehen sollen, wie der Syrer es allerdings aufgefasst hat (Zahn p. 247, 11 Note), so wäre damit am allerwenigsten der Sinn getroffen, in welchem die Kirchenlehrer den Spruch Matth. 19, 12 von den Eunuchen fürs Himmelreich auf Johannes beziehn. Wenn ferner Epiphanios (haer. 58, 4) die

1) '*Talem fuisse eunuchum, quem Jesus amavit plurimum, evangelistam Joannem, ecclesiasticae tradunt historiae*'.

beiden Zebedäussöhne als Beispiel für jenes Wort Christi anführt, so ist dies durchaus keine „merkwürdige Bestätigung" des leucianischen Ursprungs der Legende vom spado oder eunuchus Christi. Denn ausdrücklich hebt Epiphanios hervor, das Wort Jesu von denen, die sich selbst zu Eunuchen um des Himmelreichs willen gemacht, leide auf die Zebedäussöhne Anwendung nicht im Sinne der Selbstverstümmelung, noch weniger im Sinne natürlicher Unfähigkeit, sondern im Sinne freiwillig übernommener Virginität. In Wahrheit aber ist die hier abgewiesene Meinung wol gar nicht die des Verfassers der Acten, wie namentlich aus einer Vergleichung mit dem hier manches Ursprüngliche bietenden lateinischen Texte bei Abdias erhellt. Die ἀσθένεια, durch welche Christus den Johannes am Heirathen hinderte, bezieht sich nach diesem auf den zweiten Heirathsversuch; aber darnach hegt er nach demselben Texte zum dritten Male dasselbe Begehren und wird daran '*leviore impedimento*' gehindert. Die ἀσθένεια σώματος, an welcher der zweite Heirathsversuch scheitert, ist also nach Abdias überhaupt eine '*aegritudo corporis*', unter welcher man ganz gewiss keine geschlechtliche Unfähigkeit zu verstehn hat, da es ja ausdrücklich von Johannes heisst, er sei kaum im Stande gewesen, sich die Integrität zu bewahren (= Fabricius II, 585 sq.). Aber auch der griechische Text redet ja von einem dreimaligen Heirathsversuch: wäre also Johannes nach den περίοδοι ein spado Christi im physischen Sinne gewesen, so begreift sich auch hier nicht, wie er dreimal habe heirathen wollen [1]). Im Uebrigen ist es wirklich schwer zu verkennen, dass die Darstellung des Leucius im graden Gegensatze zu der Anschauung jener Kirchenlehrer das persönliche Verdienst der Virginität des Johannes sehr erheblich abschwächt, wo nicht völlig aufhebt. Dies scheint vorauszusetzen, dass Leucius die betreffende Tradition schon vorfand und in seiner Weise ins Wunderbare malte; jedenfalls folgt daraus, dass Tertullian seine Annahme, Johannes sei einer jener Matth. 19, 12 gemeinten Eunuchen im geistlichen Sinne, ebenso wenig wie Hieronymus aus Leucius geschöpft hat [2]).

1) Die griechischen Worte p. 248, 9 ὁ τὸν ἀπόκρυφον νόσον φιμώσας τῆς ψυχῆς καὶ τὴν φανερὰν πρᾶξιν ἐκκόψας setzen wol ähnlich wie Abdias voraus, dass es an innern Versuchungen zur Geschlechtslust dem Apostel nicht gefehlt habe.

2) Die weitere Bemerkung Zahns, dass Tertullian als Montanist und Gesinnungsgenosse des Proculus aus den Acten geschöpft haben müsse, weil nach Pacians Zeugnisse Leucius eine Hauptautorität für die nach Proculus sich nennenden Montanisten gewesen sei (p. CI vgl. LXV sq.), kann völlig auf sich beruhn. Vgl. oben S. 92 ff.

Anders als mit den angeblichen Zeugnissen Tertullians steht es mit dem Citat, welches in den Werken des Clemens von Alexandrien (adumbrat. in epist. I Joann. p. 1009 Potter) enthalten ist. Dasselbe lautet: '*Fertur ergo in traditionibus, quoniam Joannes ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens, manum suam in profunda misisse et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli*'. Dass diese '*traditiones*' auf unsre Johannesacten (p. 219 Zahn) zurückgehn, ist nicht zu bezweifeln. Um so unerlässlicher ist die Frage nach der Bezeugung des Fragmentes, dem obiges Citat entnommen ist. Zahn (p. CXL) resolvirt sich sehr kurz: „Die Bedenken älterer Gelehrten [1]) gegen die A[illegible] dieses lateinischen Stückes, womit auch Neuere die Vernachläss[illegible] dieser wichtigen Bruchstücke des ältesten Gesamtcommentars zur Bibel entschuldigen zu wollen scheinen, kann ich hier nicht widerlegen". Eine solche Widerlegung wäre aber, bevor aus diesem Citat Schlüsse gezogen wurden, unbedingt erforderlich gewesen: denn mit der Ueberlieferung dieses clementischen Bruchstückes ist es nicht zum Besten bestellt. In den Ausgaben des Clemens Alexandrinus finden sich unter dem Namen dieses Kirchenvaters lateinische 'adumbrationes' zu 1. Petri, Judä, 1. u. 2. Johannis, leider ohne jede Provenienzangabe. Sie sind zuerst publicirt bei de la Bigne, Bibl. Patr. Paris. 1575 und von da in die späteren Ausgaben übergegangen. Der Einzige, dem wir eine Mittheilung über die Herkunft jener Fragmente verdanken, ist Phil. Labbe (de scriptur. eccles. 1660 T. I p. 230). Derselbe versichert uns, einen alten Pergamentcodex gesehn zu haben '*qui fuit olim Coenobii S. Mariae Montis Dei*', in welchem diese 'adumbrationes' unter dem Namen des Clemens Alex. zugleich mit dem Commentar des Didymos zu den katholischen Briefen enthalten waren. Die von de la Bigne benutzte Handschrift scheint dieselbe gewesen zu sein, da in seinem Drucke (Bibl. Patr. T. VI, 676) ebenfalls Didymos auf die adumbrationes folgt. Sie ist bisher noch nicht wieder aufgefunden worden; doch hat man keinen Grund zu bezweifeln, dass darin wirklich Clemens als Verfasser der Adumbrationen bezeichnet war. Natürlich ist aber mit jener Ueberschrift die Aechtheit der Fragmente noch keineswegs verbürgt. Nun scheint allerdings Cassiodor sie ebenfalls als clementisch gekannt zu haben: wenigstens bezeichnet er (Instt. Div. Script. c. 8 de epist. apost. Opp. ed. Genev. 1650 p. 454 sq.) den

1) Er citirt z. B. Richard Simon, hist. crit. des princ. comm. du N. T. 1693 p. 18.

Clemens als Verfasser von Bemerkungen zu 1. Petri, 1. und 2. Joh. und Jacobi und fügt hinzu, er selbst habe diese Annotationen ins Lateinische übersetzt, übrigens nicht, ohne den Text derselben einer Revision unterzogen zu haben [1]). Man nimmt an, dass diese revidirte Uebersetzung Cassiodors mit dem von de la Bigne herausgegebenen Texte identisch, die Erwähnung des Briefes Jacobi statt des Judasbriefes ein blosses Versehn sei. Indessen hat Professor Westcott hiergegen mit Recht die abgerissene und ungeordnete Form geltend gemacht, in welcher jene adumbrationes überliefert sind: er hält sie vielmehr für blosse, irgend einer Catene entnommene Glossen (Diction. of Christian Biogr. I, 564). Eigentlich ist aber für die kritische Sichtung der in der weitschichtigen Catenenliteratur aufgehäuften rudis indigestaque moles bisher so gut wie gar nichts geschehn. Wer sich in jener Literatur auch nur oberflächlich umgesehn hat, der weiss, wie grosse Vorsicht gegenüber den darin enthaltenen Nachrichten über die Herkunft der aufgenommenen Glossen geboten ist. Aus inneren Gründen wird sich aber die clementische Abkunft jener adumbrationes kaum mit Sicherheit feststellen lassen. Für dieselbe sprechen die Notizen über den Ursprung des Marcusevangeliums und über Lukas als Uebersetzer des paulinischen Hebräerbriefes (p. 1007 Potter), welche sachlich und theilweise wörtlich mit dem Fragmente aus den Hypotyposen (bei Euseb. h. e. VI, 14) übereinkommen; ferner spricht dafür die bedeutsame Rolle, welche in den Adumbrationen zum ersten Johannesbriefe der 'intellector' d. h. der wahre Gnostiker spielt (p. 1010 Potter). Im Einklange mit der Logoslehre des Clemens steht auch (p. 1009 Potter) die Vergleichung der Kräfte des Sohnes mit einem zur Erde dringenden Sonnenstrahl, welcher Strahl ins Fleisch gekommen und für die Jünger tastbar geworden sei. Anderes dagegen, wie die Lehre, dass die Menschenseele nicht von Natur unsterblich sei, sondern dieses erst durch Gottes Gnade, mittelst Glaubens, Gerechtigkeit und Erkenntnis werde (p. 1006 Potter) und die dreifache Rangordnung höherer Wesen (p. 1007 Potter), ist wenigstens nicht als clementisch zu erweisen; und ganz unclementisch muthen uns Vorstellungen an wie die, dass die Seele bei der Auferstehung wieder mit dem Leibe vereinigt werde (p. 1006 Potter), dass der heilige Geist

---

1) '*In epistolis autem canonicis Clemens Alexandrinus presbyter qui et Stromateus vocatur, id est in epistola S. Petri prima, S. Johannis prima et secunda et Jacobi, Attico sermone declaravit. Ubi multum quidem subtiliter, sed aliqua incaute locutus est; quae nos ita transferri fecimus in Latinum, ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina eius securior possit hauriri*'.

uns verliehen sei '*secundum episcopatum et providentiam futurorum*' (p. 1010 Potter), oder ausgebildete dogmatische termini, wie p. 1009 Potter: '*verbum ipsum hoc est filius dei, secundum aequalitatem substantiae unum cum patre subsistit*'. Vollends wenn die hinter der Glosse zu 1. Joh. 2, 1 sich findenden Worte '*hae namque primitivae virtutes ac primo creatae etc.*' (p. 1009 Potter) hierher und nicht etwa in die Adumbrationen zum Judasbriefe gehören, so würde Clemens hier den als Parakleten zu den Gläubigen gesandten heiligen Geist für einen Engel wie Michael erklären. Es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass in diesen Glossen Einzelnes, was wirklich von Clemens herrührt, enthalten ist. Dass seine Hypotyposen die katholischen Briefe, einschliesslich des Judasbriefes, commentirt haben, wissen wir durch das ausdrückliche Zeugnis des Eusebios (h. e. VI, 14). Was speciell das hier in Frage stehende Fragment betrifft, so spricht für die Aechtheit desselben besonders der Umstand, dass dieselben doketischen Anschauungen, für welche die 'traditiones' zum Zeugnisse dienen sollen, in der That dem alexandrinischen Clemens eigen sind (s. u.), während sie bei späteren katholischen Schriftstellern kaum noch erwartet werden können.

So bleibt die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit stehn, dass das in den Adumbrationen zu 1. Joh. 1, 1 ff. enthaltene Citat aus den 'traditiones' d. h. aus den περίοδοι Ἰωάννου, auf die Hypotyposen des alexandrinischen Clemens zurückzuführen sei. Nun sind die letzteren aber nach der wahrscheinlichsten, zuletzt wieder von Westcott (l. c. p. 561. 563) begründeten Ansicht nicht früher, sondern später als die στρωματεῖς, also nach 192 u. Z. geschrieben. Die denkbar früheste Bezeugung der acta Joannis, von welcher wir Kunde haben, fällt also an das Ende des 2. Jahrhunderts[1]).

Jedenfalls scheinen die περίοδοι Ἰωάννου zu den ältesten gnostischen Apostelgeschichten zu gehören. Wenn gleich die Benutzung durch Clemens nicht mehr zur Evidenz erhoben werden kann, so würden derselben doch innere Gründe durchaus nicht entgegenstehn. Ihre Abfassung fällt ungefähr in dieselbe Zeit, wie die der gnostischen Petrusacten, ja vielleicht stammen beide Schriften von demselben Verfasser; wenigstens ergibt sich jetzt aus den neuaufgefundenen Actus Petri Vercellenses, dass nicht nur der Gedankenkreis, sondern auch der Stil beider Schriften sehr ähnlich ist. Die Petrusacten aber sind wahr-

1) Die Meinung Zahns (p. CXLVI), dass Papias seine λογίων κυριακῶν ἐξήγησις (vgl. Eus. h. e. III, 39, 3) dem Leucius als dem πολλὰ λέγων gegenübergestellt habe, entzieht sich jeder ernsthaften Widerlegung.

scheinlich ebenfalls schon von Clemens Alexandrinus, in den Stromateis benutzt (vgl. meine Petrussage S. 145).

Hiernach darf die Abfassung der Johannesacten wenn auch nicht mit Sicherheit, so doch mit einiger Wahrscheinlichkeit in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts verlegt werden. Sie noch höher hinaufzurücken, fehlt es an jedem Grund. Im Gegensatze zu Zahn's Annahme ist zu behaupten, dass sie einem bereits sehr ausgebildeten Gnosticismus angehören, wie weiter unten noch eingehender zu begründen sein wird.

Die benutzte biblische Literatur beschränkt sich noch fast ganz auf die Evangelien; besonders häufig ist das Johannesevangelium benutzt, welches bereits im unangefochtenen Gebrauche mindestens in den Kreisen, in denen der Verfasser lebte, befindlich ist (vgl. das übrigens mit Vorsicht zu gebrauchende Stellenregister bei Zahn p. 253 sq.). Wenn man, wie hier geboten ist, die Untersuchung auf die im Originale erhaltenen Fragmente beschränkt, und ausser fragm. I—III nur noch diejenigen Redestücke herbeizieht, deren gnostischer Charakter ganz unverkennbar ist, so kommen in erster Linie zahlreiche Beziehungen auf die Leidensgeschichte theils nach Matthäus theils nach Johannes in Betracht. So in Fragm. I und II p. 220 sqq.: Matth. 26, 30 (= p. 220, 3); Matth. 26, 43; 56; Joh. 16, 32 (= p. 222, 1. 2); Joh. 19, 15 (= 222, 4); Joh. 19, 14; Matth. 27, 46 (= 222, 5. 6); Joh. 19, 34 (= 222, 8); Matth. 27, 34; 48; Joh. 19, 29 (= 222, 8. 9). Ausserdem finden sich in den Reden, namentlich in den Christo beigelegten Prädicaten zahlreiche Anspielungen an synoptische und johanneische Stellen; vgl. p. 220, 10 mit Joh. 1, 1; p. 220, 13 mit Joh. 1, 5; p. 221, 7 sq. mit Matth. 11, 17; p. 221, 10 mit Matth. 5, 15; p. 221, 11 mit Joh. 10, 7; ferner zu p. 223, 8 sqq. vgl. Joh. 1, 1; 10, 7; 14, 6; 6, 35 sqq.; Luc. 8, 11; Joh. 11, 25; 14, 6; 1, 17; Matth. 5, 13; zu p. 243, 7 sqq. vgl. Matth. 13, 3 (Luc. 8, 5); zu p. 242, 9 vgl. Matth. 9, 12; 13, 46; 13, 44; Luc. 9, 62; Matth. 13, 47; zu p. 244, 2 vgl. Matth. 5, 8. Vgl. ferner p. 247, 7 οἱ ἴδιοι mit Joh. 1, 11. Eine Nachbildung des Speisungswunders lesen wir p. 219, 6 sqq. Alttestamentliche Citate oder Anspielungen fehlen völlig, ebenso Beziehungen auf die paulinischen Briefe, da p. 246, 4 schwerlich an Röm. 11, 13 oder p. 249, 5 an 1. Kor. 9, 17 gedacht werden kann, p. 242, 1 sq. keineswegs mit Bestimmtheit auf Hebr. 10, 26 zurückweist, endlich das bei den Gnostikern so beliebte Citat p. 240, 2 sqq. vgl. p. 249, 17 zwar bekanntlich auch bei Paulus (1. Kor. 2, 9) sich findet, aber wol, wie von Paulus selbst, einem Apokryphum entlehnt ist. Von den katho-

lisch überarbeiteten Stücken ist nur die Erzählung der lateinischen 'virtutes' (= Fabricius 563, 10 sqq.) zu erwähnen: '*hos autem sermones suos* (Luc. 16, 19—31) *dominus et magister noster virtutum firmabat exemplis. Nam cum dicerent ei: Quis inde huc venit ut credamus ei? respondit ille: Deferte huc mortuos quos habetis. Cumque apportassent coram illo tria corpora mortuorum, velut dormientia excitata sunt ab eo qui dabant fidem cunctis sermonibus eius*'. So nicht blos Melito, sondern auch der gedruckte Text bei Nausea. Der Text bei Fabricius, welcher die drei Todten, von deren Erweckung die kanon. Evangelien nichts wissen, mit Einem Jünglinge (Luc. 7, 12) vertauscht, ist tendenziöse Aenderung des Lazius.

Der geschichtliche Werth.

Der geschichtliche Werth der Johannesacten ist für die Lebensgeschichte des Apostels selbst ein äusserst geringer. Während Zahn sich von dem Verfasser der περίοδοι nicht blos die spätere katholische Erzählung von den Entstehungsverhältnissen des vierten Evangeliums beglaubigen lässt, sondern auch geneigt ist, ihn als einen der ältesten Zeugen für die Aechtheit dieses Evangeliums zu betrachten, ist die Zurückführung jener Erzählung auf Leucius einfach zu bestreiten, und ein Zeugnis für das Vorhandensein des Evangeliums aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts fügt unserer sonstigen Wissenschaft nichts Neues hinzu. Dass der angebliche Todesstoss, welchen „Leucius" der Annahme von zwei verschiedenen Johannes in Ephesos versetzen soll, derselben kein Leids gethan hat, sahen wir ebenfalls schon oben. Ebenso hatte sich der kühne Versuch, auf Grund unsrer Acten sogar noch das ehemalige Wohnhaus des Apostels in Ephesos nachzuweisen, als Illusion enthüllt.

Wenn wir sehen, wie willkürlich „Leucius" mit der evangelischen Geschichte geschaltet hat, so werden wir ihm schwerlich zutrauen dürfen, dass er vor der geschichtlichen Erinnerung an die Lebensverhältnisse des Johannes grösseren Respect hatte. Soweit überhaupt von einer solchen Erinnerung bei ihm die Rede sein kann, finden wir die katholische Tradition über Johannes vorausgesetzt, aber nirgends durch glaubwürdige Nachrichten bereichert. Eine Probe darauf kann man mit der Erzählung Polykarps von dem Zusammentreffen des Johannes mit Kerinth im Bade machen, woraus Leucius zwar nicht die von Epiphanios aufbewahrte Geschichte mit Ebion, aber die Erzählung des Prochoros und des Syrers von den Knechtsdiensten des Johannes im Bade gemacht hat. Vgl. oben S. 102. Dieser Johannes lebt zwar

jungfräulich von Jugend auf, aber ohne sittliches Verdienst, dennoch ist er der Geliebte des Herrn, den dieser „seinen" Johannes nennt (p. 248, 2; 247, 8 Zahn), der auserkorene Träger gnostischer Geheimtradition (p. 223, 6), der gewaltige Wunderthäter, dessen Kleider die Kranken bei blosser Berührung heilen (p. 227, 4), welcher nicht blos Todte erweckt, sondern auch Kiesel in Edelsteine, Heu in Gold verwandelt, zerbrochene Edelsteine wieder ganz macht (p. 235 sqq.); er versetzt Berge, bahnt sich mitten durch sie einen Weg, trocknet Seen aus, lässt Wasser hervor quellen (Theodor. Studit.), fährt auf einem Stück Korkrinde über das Meer (Vat. 654) und kann ebenso wie den Elementen auch den Thieren gebieten (Theodor. Studit.), ja sogar das Ungeziefer gehorsam machen (p. 225 sq.). Selbst seine Askese ist in das Gewand des Wunders gehüllt, wenn ihm allwöchentlich eine einzige Dattel zur Nahrung genügt (Tischendorf p. 268). Die katholische Legende weiss von dem Allen nichts; abgesehn von einer Todtenerweckung, welche Apollonios (bei Eus. h. e. V, 18) berichtet, ist nur das Fass mit siedendem Oele, in welches Johannes getaucht wird, ohne verbrüht zu werden, der gnostischen Ueberlieferung mit der katholischen gemein. Grade dieser Wundergeschichte liegt eine sinnige Beziehung zu Grunde. Der Johannes des Leucius hat die Oelprobe nicht in Rom, sondern in Ephesos bestanden; dennoch reist auch er auf Befehl des Kaisers nach Rom, wo er ohne Schaden den Giftbecher leert und somit das Wort des Herrn von der Taufe und vom Kelche (Marc. 10, 39) vollständig erfüllt (Tischend. p. 268 sqq.).

Ein persönliches „Charakterbild" (Zahn p. CLIV), dem irgend welcher „geschichtliche Werth" sich beimessen liesse, tritt wahrlich aus diesen Zügen nirgends hervor. Es ist einfach der Apostel der gnostischen Wunderlegende, genau nach derselben Schablone gemalt, wie der Petrus, Andreas, Philippus der verwandten Apostelgeschichten.

Um so weniger wird man geneigt sein, in den P e r s o n e n, mit welchen dieser Johannes verkehrt, ächt geschichtliche Persönlichkeiten wiederzufinden. Auch sonst ist ja das Personal dieser gnostischen Romane zum grossen Theile fingirt. In den Johannesacten ist der Philosoph Kraton jedenfalls keine geschichtliche Person, sondern wie wir gesehn haben, eine freie Nachbildung des weit älteren Krates von Theben [1]). Die beiden Jünglinge Atticus und Eugenios, der junge Ehemann Stacteus sehen auch nicht wie geschichtliche Persönlichkeiten

---

1) Dass er, wie Z a h n behauptet, die Figuren des Ebion und Merinth geschaffen habe, ist schon oben S. 97 flg. widerlegt worden.

aus. Bei Drusiana erregt schon die Namensform Bedenken (Drusiana von Drusus, vgl. dazu meine Bemerkung Römische Petrussage S. 125); dann wird aber wol auch ihr reicher Gatte mit dem Sklavennamen Andronikos ebenso unhistorisch sein, wenn auch Zahn sich sehr beflissen zeigt, den Mann als Gastfreund des Apostels samt Wohnhaus und Treppe für die Geschichte zu retten (p. CLII. CLXVII sq. LXXI sq.). Aehnlich wirds mit Kallimachos und Fortunatus stehn, deren Namen mit der Wunderlegende von Drusiana stehen und fallen, aber wol auch mit Lykomedes, Xenophon, Aristipp, Tertullus, Aristobula und „der sittsamen Hure“ (p. 225; vgl. 223 sq.). Ob der in Gemeinschaft mit den zuletzt genannten erwähnte Kleobios derselbe Mann ist wie der in anderen Schriften gelegentlich mit dem Magier Simon zusammengestellte, erschien bereits oben S. 99 als sehr zweifelhaft. Am Ersten könnte jener Eutyches-Verus noch eine geschichtliche Person sein, wenn anders statt Verus vielmehr Βύρρος (Βίρρος) der ursprüngliche Name ist (Zahn p. CLIII). Seine Identificirung mit dem ephesinischen Diakonus Burrhus, dessen die ignatianischen Briefe gedenken, legt in diesem Falle sich nahe. Aber zum „Diakonus“ wird jener Eutyches-Verus doch erst durch eine handgreifliche Interpolation des Tischendorfschen Textes (p. 274, 12—20), welche Zahn selbst mit Recht hinausgeworfen hat (p. 244, 7 Note). Die Namensform Βίρρος, Βύρρος findet sich bei Abdias, dem Syrer und dem Armenier; die griechischen Texte haben sämmtlich Οὐῆρος oder Βῆρος, doch nur als Beinamen des Mannes, der mit seinem Hauptnamen Εὐτυχῆς hiess. Dass dieser Name sich nur in späteren Umarbeitungen finden soll (Zahn p. CLII), ist dahin zu berichtigen, dass er nur im Griechischen, aber in allen griechischen Texten, mit Ausnahme des Excerptes in Marc. 363 steht (nicht blos in Tischendorfs Codd., sondern auch im Ambros., Vat. 654. Paris. 1468). Ob die Bezeichnung Εὐτυχῆς ὁ καὶ Βῆρος aber auf nachträglicher Identificirung zweier ganz verschiedener Personen beruhe (Zahn p. CXI sq.), muss dahingestellt bleiben.

Die griechischen Menäen zum 24. August (ed. Venet. 1684 p. ρλα′) vermischen den Johannesschüler Eutyches mit dem Paulusschüler Eutychos (Act. 20, 9) und wissen von seinen Schicksalen allerlei Wunderbares zu erzählen. Er predigt das Evangelium und zerstört Götzentempel; dafür wird er gefesselt, gegeisselt und ins Gefängnis geworfen, wo er durch Himmelsbrot wunderbar gespeist wird. Dann wird er ins Feuer geworfen und wilden Thieren preisgegeben, von denen eins mit menschlicher Stimme redet. Zuletzt wird er von einem Engel nach seiner Vaterstadt Sebaste geleitet, wo er hochbetagt sein Leben in

Frieden beschliesst. Das Menologium Basilii (ed. Albani III, 217; Migne 117 col. 602 sqq.), welches ihn Eutychios nennt, lässt ihn nach der μετάστασις des Theologen zu Paulus gehn und in dessen Begleitung Fesseln, Folterqualen und Schläge erdulden. Aus dem Feuerofen wird er durch einen wunderbaren Regenguss errettet, dann den wilden Thieren vorgeworfen, bleibt aber unverletzt. Vor der Rückkehr nach seiner Vaterstadt besucht er noch einmal Ephesos, um die Heerde seines Lehrers zu sehn.

Etwas besser scheint es mit den topographischen Kenntnissen unsres Verfassers zu stehn. Dass er den Artemistempel zu Ephesos kennt, ist freilich nichts Grosses und wenn er denselben durch ein vom Apostel herbeigebetetes Erdbeben zu Grunde gehn lässt, so muss dies wenigstens eine starke dichterische Freiheit heissen, da trotz der in jenen Gegenden nicht seltenen Erdbeben das Artemision noch lange nach den Zeiten des Johannes gestanden hat, und erst im Jahre 262 durch die Gothen zerstört wurde. Wichtiger ist, dass er über die Grabstätte des Johannes bei Ephesos noch genauen Bescheid weiss (s. oben S. 502). Wie weit er sonst in Ephesos und in den benachbarten Städten Laodikeia, Milet u. s. w. bekannt ist, lässt sich bei dem fragmentarischen Charakter der erhaltenen Reste ebensowenig sagen, als ob Johannes auch bei Leucius nach seinem Schiffbruche, wie Prochoros erzählt, von Seleukia bei Antiochia um halb Kleinasien herum bis in die Nähe von Ephesos geschwommen ist.

Die Hauptbedeutung der Acten liegt in wichtigen Beiträgen, welche sie zwar nicht zur Kenntnis der ältesten Theologie oder der religiösen Vorstellungen des 2. Jahrhunderts überhaupt, wol aber der Grundsätze und Lehren jener gnostischen Kreise liefern, aus denen sie ebenso wie die Acten des Petrus, des Paulus und Andreas hervorgegangen sind.

Als Hauptbestandtheile der gnostischen Ethik erscheinen wie anderwärts die Verwerfung des geschlechtlichen Umgangs auch in der Ehe, die Enthaltung von Fleisch und Wein und die freiwillige Armuth. Die gnostische Verwerfung der Ehe wird durch die Geschichte von der Drusiana illustrirt, welche ihrem Gatten den Beischlaf verweigert und noch im Tode gegen frevelhafte Nachstellung wunderbar geschützt wird. Dieselbe Anschauung liegt der Geschichte von Stacteus zu Grunde, dessen Tod der Apostel als Strafe für seine vor 30 Tagen erfolgte Verheirathung zu betrachten scheint (= Fabricius 568, 9 vgl. 567, 16): denn eine andre Deutung lassen die Worte '*qui amore carnis tuae ductus cito animam amisisti*' wol schwerlich zu. Und hiermit stimmt,

dass die Ehelosigkeit des Johannes selbst als eine dem Apostel durch Christus selbst auferlegte Entsagung dargestellt und damit motivirt wird, dass der Herr der Dienste des Johannes bedürfe.

Gnostisch ist ferner die Askese, welche Johannes übt. Nach der ἐξορία (p. 268 Tischend.) verzehrt der Apostel auf dem Transport nach Rom allsonntäglich eine einzige Dattel; alle übrigen Tage der Woche fastet er. Nach dem syrischen Johannesleben geht derselbe barfuss, kauft sich weder Kleider noch Schuhe, isst Brot, Kräuter und gekochte Linsen, und trinkt nur Wasser (Wright p. 8 der engl. Uebers.). Das erste Fragment (p. 219 Zahn) erzählt Aehnliches von Jesu selbst. Darnach hätte er bei einem Gastmahle, zu dem ihn ein Pharisäer geladen, das ihm gereichte Stück Brot unter seine Jünger vertheilt, selbst aber gefastet. Die Feier der Eucharistie erfolgt einfach mit Brot; der Darreichung des Kelches geschieht keine Erwähnung (p. 244 Zahn). Endlich die freiwillige Armuth wird namentlich beim Syrer (a. a. O.) als verdienstlich hervorgehoben; doch rühmt es auch das Abschiedsgebet des Apostels (p. 249, 4 Zahn), der Herr habe es ihm in die Seele gelegt, keinen andern Schatz zu besitzen als ihn allein.

Für den gnostischen Cultus ist namentlich der Hymnus in Fragm. I (p. 220 sq. Zahn) von Bedeutung. Die Jünger schliessen einen Kreis, Christus tritt in die Mitte. Dem Redenden respondiren die Jünger nach jedem Satze der Doxologie und nach jeder Antithese des eigentlichen Hymnus mit „Amen", eine auch sonst bei Gnostikern, doch auch bei Katholikern herkömmliche Sitte. Eigenthümlich aber ist, dass die Jünger nicht blos Christum im Kreise umstehen, sondern sich auch an den Händen fassen und einen Reigen aufführen. Thilo (fragm. act. Joann. p. 31 sq.) vergleicht zu diesem Reigentanze die ähnliche Sitte der Korybanten in Asien und der Therapeuten Philo's.

Die Feier der Eucharistie hat abgesehn von der Beseitigung des Weines wenig Eigenthümliches. Sie ist wie überall, wo ihrer in den gnostischen Apostelgeschichten gedacht ist, ein selbständiger von den gemeinsamen Mahlzeiten längst losgelöster Cultusact. Die Ordnung der Feier (p. 243 sq. Zahn) ist diese, dass der Apostel Brot fordert, dann das Weihgebet spricht [1]), darauf das Brot bricht und mit dem Wunsche vertheilt, die Empfangenden möchten würdig sein der Eucharistie des Herrn. Zuletzt nimmt er selbst das Brot mit den Worten:

1) Die vorangegangene Ansprache p. 239 sqq. und das Gebet p. 242 sind nicht als Bestandtheile der Abendmahlsliturgie zu betrachten, sondern beziehn sich auf den bevorstehenden Abschied des Johannes von den Seinen.

„Auch ich möge Theil mit euch und Frieden haben". Das Preis- und Weihegebet trägt weniger als dies bei einigen bei gleichem Anlasse gesprochenen Gebeten der acta Thomae der Fall ist, den Charakter einer liturgischen Formel, ganz abgesehen von seinen stilistischen Eigenthümlichkeiten, die es deutlich als literarisches Product des Verfassers der περίοδοι, also nicht als ein recipirtes Stück des Gemeindegottesdienstes kennzeichnen.

Bemerkenswerth ist auch noch die Erzählung des dritten Fragments von dem Bilde des Johannes, welches Lykomedes sich hatte malen lassen und dem er in seinem Schlafgemach einen förmlichen Cultus widmete (p. 223 sq. Zahn). Die entschiedene Misbilligung, welche der Apostel hierüber ausspricht, beweist, dass im Unterschiede von den Karpokratianern in denjenigen gnostischen Kreisen, denen unsre Acten entstammen, die Aufstellung und Verehrung von Bildern ausdrücklich verworfen wurde (vgl. auch Thilo a. a. O. p. 17 sq.).

Das Hauptinteresse fällt dem Verfasser der Acten aber auf die theoretischen Lehrmeinungen, oder auf die „Gnosis", als deren Träger der Apostel Johannes erscheint (p. 223, 6 Zahn)[1]) und für deren Fortpflanzung die erzählten Geschichten als Mittel dienen (p. 219, 14 sq.)[2]).

Unter den specifisch gnostischen Lehrmeinungen der Acten ist in erster Linie der ausgeprägte Doketismus zu erwähnen, welcher uns namentlich in dem ersten Fragmente (p. 219 Zahn) begegnet. Johannes erzählt hier, bisweilen wenn er Jesum habe betasten wollen, habe er einen materiellen und festen Körper berührt, bisweilen aber sei sein Leib wieder immateriell und körperlos gewesen, als ob er überhaupt aus keinerlei Stoffe bestünde (ἄϋλον ἦν καὶ ἀσώματον τὸ ὑποκείμενον, καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὄν). Es ist dies dieselbe Stelle, auf welche, wie bereits bemerkt ist, wahrscheinlich schon Clemens Alexandrinus Bezug nimmt. Die hier zu Grunde liegende Vorstellung ist nicht sowol die, dass der Leib Christi nur ein Scheinkörper gewesen sei, als vielmehr, dass er nach Belieben bald in einem materiellen, bald in einem immateriellen Leibe erschienen sei. Das Doketische liegt also darin, dass die Materialität des Leibes Christi nicht dessen wesentliche Beschaffenheit bildete, sondern nur eine beliebig angenommene Erscheinungs-

1) Ἰωάννη, ἕνα δεῖ παρ' ἐμοῦ ταῦτα ἀκοῦσαι· ἑνὸς γὰρ χρήζω τοῦ μέλλοντος ἀκούειν.

2) καὶ ταῦτα ὑμῖν ἔτι ὥσπερ προτροπῆς ἕνεκεν, ἀδελφοί, τῆς ἐπ' αὐτὸν πίστεως ὁμιλῶ· τὰ γὰρ μεγαλεῖα αὐτοῦ καὶ τὰ θαυμάσια τὰ νῦν σεσιγήσθω, ἄρρητα ὄντα καὶ τάχα οὐ δυνάμενα οὔτε λέγεσθαι οὔτε ἀκούεσθαι.

form war, die äussere Gestalt des Leibes Christi aber blieb, auch wenn ihre substantielle Beschaffenheit wechselte. Wenn derselbe dann wieder als immateriell und unkörperlich erschien, so liegt hier wol die valentinianische Vorstellung von einem sei es psychischen, sei es pneumatischen Leibe zu Grunde. Die Meinung ist also wol diese, dass der Leib Jesu seiner Wesensbeschaffenheit nach kein materieller, sondern ein immaterieller oder himmlischer war, aber die Fähigkeit besass, die Qualitäten eines materiellen Leibes zeitweilig anzunehmen. Der beliebige Wechsel aber der substantiellen Beschaffenheit oder der Qualitäten des Leibes Christi scheint zu dem Zwecke behauptet zu werden, um es begreiflich zu machen, dass der Leib Christi zwar einerseits zu allen körperlichen Functionen, Essen, Trinken, Gehen u. s. w. befähigt, andrerseits aber keiner einzigen von ihnen durch physische Nothwendigkeit unterworfen war. Es ist dies im Grunde dieselbe Vorstellung, welche auch die Katholiker von dem verklärten Leibe des Auferstandenen hegten, nur dass diese hier bereits auf die geschichtliche Erscheinung Christi übertragen ist. Doch finden sich ähnliche Ansichten auch bei den Alexandrinern Clemens und Origenes, welche doch beide den eigentlichen Doketismus bekämpfen wollten. Vgl. Clem. Alex. Strom. III, 7, 58 sq. p. 538 Potter. VI, 9, 71 p. 775. Orig. c. Cels. II, 62. 64 in Matth. comm. series c. 100 [1]) und dazu Thilo a. a. O. p. 20 sqq. 26 sq. In dem eben bezeichneten doketischen Sinne ist auch die folgende, bereits oben S. 451 mitgetheilte Erzählung von dem Fasten Jesu gemeint. Die Geschichte ist ein gnostisches Seitenstück zu dem synoptischen Wunder der Brotvermehrung; wenn aber Jesus selbst von seinem Brote nicht isst, so ist die Meinung offenbar die, dass er der Nahrung überhaupt nicht bedarf [2]).

Dieselbe doketische Anschauung liegt auch noch mehreren anderen Erzählungen desselben Fragmentes zu Grunde. So wenn Johannes unmittelbar nach der eben besprochenen Geschichte berichtet, dass er oft, wenn er mit Jesu ging, habe sehen wollen, ob seine Spur auf der Erde

1) Besonders charakteristisch ist die letztere Stelle: '*venit autem traditio talis ad nos de eo, quoniam non solum duae formae in eo fuerunt, una quidem secundum quam omnes eum videbant, altera autem secundum quam transfiguratus est coram discipulis suis in monte, quando et resplenduit facies eius tamquam sol; sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus*'.

2) Clem. Alex. Strom. VI, 9, 71: ἀλλ᾽ ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα, ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη. ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ᾽ ἀλλ᾽ ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι.

sichtbar würde (ob er Fusstapfen zurückliesse). Denn er habe ihn von der Erde sich erheben sehen, habe aber niemals eine Spur bemerkt[1]). Von ganz besonderem Interesse ist in Fragm. II (p. 221 sqq. Zahn) die Schilderung der nur scheinbaren Kreuzigung Jesu, sowie von dem Lichtkreuz, welches Jesus dem Johannes auf dem Oelberg zeigt und welches bald Logos, bald Verstand, bald Christus u. s. w. genannt wird (s. oben S. 452 flg.). Aus dieser letzteren Erzählung erklärt sich, warum trotz der doketischen Auffassung des Kreuzestodes Christi dennoch die Kreuzessymbolik in gnostischen Kreisen eine so hervorragende Rolle spielt. Der σταυρὸς φωτός, welcher dem Johannes erscheint, erinnert an verwandte Erzählungen in andern gnostischen Acten: so an das Kreuz, welches nach dem martyrium Matthaei sect. 26 (p. 185 Tischend.) aus den Tiefen des Meeres sich erhebt; ferner an das lichte Kreuz, welches nach den acta Philippi sect. 32 (p. 88 sq. Tischend.) von Christus in die Luft gezeichnet wird, und nun von der Höhe bis zum Abgrunde hinabsteigt, einer Treppe gleich, auf welcher die von der Erde Verschlungenen wieder emporsteigen; dgl. an die Grussworte des Johannes in denselben Acten sect. 23 τὸ μυστήριον τοῦ κρεμασθέντος ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἔσται μεθ' ὑμῶν. Weiter ist zu vergleichen die eigenthümliche Kreuzessymbolik in denselben Philippusacten sect. 34 (p. 90 Tischend.), bei Pseudo-Linus (Bibl. Patr. Max. II p. 69 sq., vgl. meine Petrussage S. 119 ff.), und übereinstimmend damit in den Actus Petri Vercellenses sowie in dem codex Patmensis des griechischen μαρτύριον Πέτρου, wonach das Kreuz das Symbol der Wiederherstellung des durch den Fall des ersten Menschen Verkehrten zu seiner ursprünglichen Gestalt ist. Dies führt sofort auf die bekannte Bedeutung des σταυρός im valentinianischen System. Vgl. exc. ex script. Theodot. §. 42 p. 979 Potter: ὁ σταυρὸς τοῦ ἐν πληρώματι ὅρου σημεῖον ἐστίν· χωρίζει γὰρ τοὺς πιστοὺς τῶν ἀπίστων ὡς ἐκεῖνος τὸν κόσμον τοῦ πληρώματος· διὸ καὶ τὰ σπέρματα ὁ Ἰησοῦς διὰ τοῦ σημείου ἐπὶ τῶν ὤμων βαστάσας εἰσάγει εἰς τὸ πλήρωμα. ὦμοι γὰρ τοῦ σπέρματος ὁ Ἰησοῦς λέγεται, κεφαλὴ δὲ ὁ Χριστός. ὅθεν εἴρηται· ὃς οὐκ αἴρει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ μοι, οὐκ ἐστίν μου ἀδελφός. Ist

1) ἐβουλόμην δὲ πολλάκις σὺν αὐτῷ βαδίζων ἰδεῖν, εἰ ἴχνος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς φαίνεται. ἑώρων γὰρ αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἑαυτὸν ἐπαίροντα. καὶ οὐδέποτε εἶδον. In der Uebersetzung des Longolius lauten die Worte: '*saepe autem quando cum illo ambularem, animadverti, num alicubi pedis vestigium, cum pedes de terra elevaret, imprimeret; verum observanti mihi nunquam contigit hoc videre*'. Die Uebersetzung ist ziemlich frei, drückt aber den Gedanken der Worte richtig aus.

hier das Kreuz zunächst das Erkennungszeichen, welches Gläubige und Ungläubige trennt, so ist es zugleich Symbol des ὅρος, d. h. der zwischen dem oberen Pleroma und der unteren Welt befestigten Grenzscheide. Andrerseits wird aber der σταυρός auch geradezu mit dem ὅρος identificirt, und als ein göttlicher Aeon dargestellt, welcher die obere Welt oder das Pleroma befestigt und gegen die untere abtrennt (Iren. haer. I, 2, 4; 3, 1. 5; excerpt. ex scr. Theod. §. 22 p. 974. §. 64 p. 985). Wie hier, so wird auch in der valentinianischen Lehre der Ὅρος oder Σταυρός mit vielen Namen genannt; er heisst auch Λυτρωτής, Καρπιστής, Ὁροθέτης, Μεταγωγεύς. Geht schon aus diesen Namen deutlich die ihm zugewiesene Function hervor, so werden ihm bei Iren. haer. I, 3, 5 ausdrücklich zwei verschiedene Functionen zugewiesen, die befestigende (ἐνέργεια ἑδραστική) und die trennende (ἐνέργεια μεριχή); erstere ist in den Sprüchen gemeint ὃς οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν αὑτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ μοι, μαθητὴς ἐμὸς οὐ δύναται γενέσθαι und ἄρας τὸν σταυρὸν αὑτοῦ ἀκολούθει μοι, letztere mit dem Spruch οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν. Die befestigende Function besteht zunächst darin, dass der Σταυρός die von ihren Leiden befreite Σοφία wieder ins Pleroma einführt, bezieht sich aber zugleich auf den pneumatischen Samen überhaupt, sofern sich der Σταυρός auch in Bezug auf diesen als Λυτρωτής und Μεταγωγεύς erweist. Nach der Darstellung bei Irenäus ist der Ὅρος oder Σταυρός als ein αἰὼν ἀσύζυγος, ἀθήλυντος aus dem Pleroma emanirt; und hierauf bezieht sich vielleicht die Bemerkung unsres Fragmentes von der Eingestaltigkeit des von Johannes geschauten Kreuzes. Die Stellung des Σταυρός im valentinianischen System scheint auch ihn wie den Aeon Christus als eine gemeinsame Frucht aller Aeonen bezeichnen zu sollen, der das Wesen und die Namen Aller in sich trägt (vgl. Iren. haer. I, 3, 1 wo wol zu lesen ist ἡ τοῦ Ὅρου καὶ Σταυροῦ . . ἐξ αἰώνων σύμπηξις). Freilich ist aber schwer zu sagen, wie er sich dann noch von dem Aeon Christus unterscheiden soll. Vermuthlich haben wir aber in dieser Unterscheidung nur eine spätere Fortbildung des valentinianischen Systems. Nach der älteren gnostischen Lehre ist also wol Christus selbst der Σταυρός, wie er ja auch der Λυτρωτής und Μεταγωγεύς ist. Jedenfalls erklärt sich aus dem Beigebrachten, inwiefern auch in unserm Fragment der Σταυρός die verschiedensten Namen führt: ποτὲ μὲν λόγος . . . ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ Ἰησοῦς, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις. So verschieden auch diese Benennungen sind, so ist es doch immer eine und dieselbe Idee, welche

durch alle diese Namen von verschiedenen Seiten veranschaulicht wird: die Offenbarung der oberen Welt und ihrer Aeonen an die Pneumatiker und die Aufnahme derer, denen diese Offenbarung zu Theil geworden ist, in das obere Lichtreich, daher das Offenbarungsprincip selbst einerseits mit den Namen des Vaters, des Logos, des Nous u. s. w. bezeichnet werden kann, andrerseits unmittelbar die Mittheilung der Gnosis und die Erlösung der Pneumatiker personificirt (θύρα, ὁδός, ἄρτος, σπόρος, ἀνάστασις, πίστις, χάρις). Bei einzelnen Prädicaten wie πνεῦμα, ζωή, ἀλήθεια, χάρις kann man zweifelhaft sein, ob hier Aeonennamen gemeint oder die offenbarende und erlösende Thätigkeit des Σταυρός bezeichnet werden soll. Da aber in der mystischen Lehre dieser Gnostiker die eine Bezeichnung leicht in die andre übergeht, so scheint hier eine genauere Unterscheidung kaum möglich zu sein. Wenn übrigens in unserm Fragmente der Herr selbst über dem Kreuze erscheint, so scheint er hier ebenso wie bei den Valentinianern des Irenäus noch vom Σταυρός unterschieden zu werden. Das Kreuz, heisst es weiter, ist eingestaltig, während der Herr selbst dem Johannes gestaltlos, nur mit einer Stimme erscheint (αὐτὸν δὲ τὸν κύριον ἐπάνω τοῦ σταυροῦ ἑώρων σχῆμα μὴ ἔχοντα, ἀλλά τινα φωνὴν μόνον). Offenbar ist hiermit der Gedanke ausgedrückt, dass Christus ganz und gar pneumatischen Wesens ist, sodass ihm keinerlei Gestalt oder Körperlichkeit zukommt, wenn er auch, um unter den Menschen zu wandeln, vorübergehend einen Leib angenommen hat; sein Wesen fasst sich vielmehr darin zusammen, dass er „eine Stimme" hat, d. h. dass er die obere Welt den Pneumatikern offenbaret.

Wie hier der Σταυρός, so wird anderwärts Christus selbst mit den verschiedensten göttlichen Namen bezeichnet. Als die persönliche Offenbarung des „Vaters" und des Pleroma wird er einfach Gott genannt, ja er erhält wiederholt gradezu das Prädicat πατήρ, ohne dass darum mit Thilo (a. a. O. p. 30) an die simonianische oder sabellianische Secte gedacht werden dürfte. Der Vatername wird ihm beigelegt, weil in ihm der Vater, d. h. das göttliche Urwesen, offenbar ist, also aus demselben Grunde, aus welchem er auch wieder mit andern Aeonennamen bezeichnet wird.

Neben den noch zu besprechenden Gebeten in der μετάστασις kommt hier namentlich noch der Hymnus in Betracht, welchen unser Fragment enthält (p. 220 sq. Zahn). Christus fordert, bevor er den Juden übergeben wird, seine Jünger auf, dem Vater zu lobsingen und dann hinauszugehn, dem bevorstehenden Schicksale entgegen (πρίν με ἐκείνοις παραδοθῆναι, ὑμνήσωμεν τὸν πατέρα, καὶ οὕτως ἐξέλθωμεν ἐπὶ τὸ προκείμενον). Darauf befahl er den Jüngern,

einander an den Händen zu fassen und einen Kreis zu bilden. Er selbst aber trat in die Mitte, forderte die Jünger auf, das Amen zu respondiren (ἔλεγε· τὸ ἀμὴν ἐπακούετέ μοι vgl. Thilo a. a. O. p. 29 sq.), fing an den Hymnus zu singen und sprach: „Ehre sei dir Vater". Die Jünger rings im Kreis respondiren „Amen". „Ehre sei dir Logos, Ehre sei dir Gnade". „Amen". „Ehre sei dir Geist, Ehre sei dir Heiliger, Ehre sei deiner Herrlichkeit". „Amen". „Wir loben dich, Vater, wir danken dir, Licht, in welchem nicht Finsternis wohnt". „Amen". „Wofür wir aber danksagen, spreche ich aus". „Ich will gerettet werden und will retten". „Amen". „Ich will gelöst werden und will lösen". „Amen". „Ich will verwundet werden und will verwunden". „Amen"[1]). „Ich will geboren werden und will gebären". „Amen"[2]). „Ich will essen und will gegessen werden". „Amen". „Ich will gehört werden und will hören". „Amen"[3]). „Ich will verstanden werden, da ich ganz Verstand bin". „Amen". „Ich will gewaschen werden und will waschen". „Amen". „Die Gnade führt den Reigen, ich will flöten, tanzt Alle". „Amen". „Ich will wehklagen, schlagt alle an eure Brust". „Amen"[4]). Nachdem er diesen Reigen mit den Jüngern aufgeführt hatte, ging er hinaus.

Das Ganze besteht aus zwei Stücken, einer vorausgeschickten Doxologie und dem nachfolgenden Hymnus. Der Uebergang wird mit den Worten ἐφ' ᾧ δὲ εὐχαριστοῦμεν λέγω gemacht. Hält man die Lesung λέγω fest, so haben wir Worte Jesu; zieht man die am Rande bemerkte Conjectur λέγει vor, Worte des Johannes. Der Sinn ist nicht völlig sicherzustellen. Schwerlich kann ἐφ ᾧ (oder wie die beiden Uebersetzer bieten '*in quo*') im temporellen Sinne stehen, wo dann freilich λέγει geschrieben werden müsste („Während wir danksagen",

1) Die Uebersetzung des Anastasius gibt: '*Tabefieri volo et tabescere facere volo*'. Er hat also gelesen τηχθῆναι θέλω καὶ τῆξαι θέλω.

2) Fehlt im Griechischen. Dagegen bieten beide Uebersetzer '*Nasci volo et generare* (*Anast. gignere*) *volo*', also γεννηθῆναι θέλω καὶ γεννᾶν θέλω (Thilo a. a. O. p. 31).

3) Bei Thilo sind die griechischen Worte irrthümlich ausgefallen.

4) Vollständig lautet hiernach der Text folgendermassen: δόξα σοι πάτερ. ἀμήν. δόξα σοι λόγε, δόξα σοι χάρις. ἀμήν. δόξα σοι τὸ πνεῦμα, δόξα σοι ἅγιε, δόξα σου τῇ δόξῃ. ἀμήν. αἰνοῦμέν σε, πάτερ, εὐχαριστοῦμέν σοι φῶς, ἐν ᾧ σκότος οὐκ οἰκεῖ, ἀμήν. ἐφ' ᾧ δὲ εὐχαριστοῦμεν, λέγω. σωθῆναι θέλω καὶ σῶσαι θέλω. ἀμήν. λυθῆναι θέλω καὶ λῦσαι θέλω. ἀμήν. τρωθῆναι θέλω καὶ τρῶσαι θέλω. ἀμήν. γεννηθῆναι θέλω καὶ γεννᾶν θέλω. ἀμήν. φαγεῖν θέλω καὶ βρωθῆναι θέλω. ἀμήν. νοηθῆναι θέλω, νοῦς ὢν ὅλος. ἀμήν. λούσασθαι θέλω καὶ λούειν θέλω. ἀμήν. ἡ χάρις χορεύει, αὐλῆσαι θέλω, ὀρχήσασθε πάντες. ἀμήν. θρηνῆσαι θέλω, κόψασθε πάντες. ἀμήν.

spricht er), sondern ἐφ' ᾧ εὐχ. steht entweder für ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ ταύτῃ oder es ist zu übersetzen „Weswegen wir aber danksagen, sage ich“ (Thilo a. a. O. p. 30 '*propterea autem quod gratias agimus, dico*').

Die Doxologie hat dadurch etwas Dunkeles, dass sich schwer entscheiden lässt, ob mit den Prädicaten „Vater“, „Logos“, „Gnade“, „Geist“, „Heiliger“ ein und dasselbe, oder verschiedene göttliche Subjecte angeredet werden sollen. Ersteres hätte in den oben angeführten Prädicaten seine Parallele, welche dem Σταυρός beigelegt werden. Im letzteren Falle hätte man darauf zu achten, dass zuerst der „Vater“, dann der Logos und die Charis, dann das Pneuma, der Heilige und seine Herrlichkeit gepriesen wird. Es scheinen also drei Gruppen unterschieden zu sein. In die bekannte Aeonenlehre des ausgebildeten valentinianischen Systems reihen sich die aufgezählten Namen nicht ein. Es würde also bei dieser Auslegung eine einfachere Lehre zu Grunde liegen, welche aus dem πατήρ oder dem Urprincip zuerst die hier mit Logos und Charis bezeichnete Syzygie, aus dieser aber wieder das πνεῦμα ἅγιον, oder auch die Syzygie des πνεῦμα (der Sophia) und des ἅγιος, d. h. wohl Christus hervorgehn liess. Unter dem ἅγιος den Aeon Christus zu verstehn, würden wir dadurch, dass Christus ja selbst redend eingeführt wird, nicht gehindert werden: denn auf jeden Fall enthalten die Worte eine im gnostischen Cultus herkömmliche Doxologie, welche nach der hier gegebenen Darstellung Christus seinen Jüngern lehrt, nicht aber eine solche, die er im eignen Namen spricht. Zieht man diese letztere Auslegung vor, so gehört die Doxologie den sogenannten ophitischen Kreisen an, wenngleich die darin enthaltene Aeonenlehre weder mit der aus Irenäus bekannten Form des „ophitischen“ Systems, noch mit der Lehre des Bardesanes völlig identisch ist. Auf diese Ophitenlehre führt auch die Bemerkung, dass Christus ergriffen worden sei ὑπὸ τῶν ἀνόμων καὶ ὑπὸ ἀνόμου ὄφεως νομοθετουμένων Ἰουδαίων. Der ἄνομος ὄφις ist also als Gesetzgeber der Juden gedacht, eine Vorstellung, mit welcher auch der vielfach hervortretende schroff antijudaistische Charakter unsrer Acten und verwandter Apokryphen übereinstimmt. Im Uebrigen ist zu der Doxologie nur noch zu bemerken, dass die Ausdrücke offenbar in möglichster Anbequemung an die katholische Lehre gewählt sind, eine Erscheinung, die uns auch sonst in den gnostischen Schriften begegnet. Die Katholiker konnten beim Vater, Logos und Geist an die kirchliche Trias, bei der Charis an die durch den Sohn offenbarte Gnade denken, die Ausdrücke τὸ πνεῦμα und ἅγιε aber auf ein und dasselbe Subject, das πνεῦμα ἅγιον beziehn.

Der Hymnus, welcher der Doxologie angefügt ist, aber ursprünglich mit derselben nicht zusammengehört, ist ebenfalls nicht erst von dem Verfasser unsrer περίοδοι gedichtet, sondern als ein bereits feststehender Bestandtheil des gnostischen Cultus hier eingefügt. Derselbe war, wie Augustinus epist. 237 ad Ceretium (Opp. T. II col. 644 sq.) bezeugt, auch bei den Priscillianisten in Gebrauch, aber auch sonst in gnostischen Kreisen ziemlich häufig. Die betreffende Stelle Augustins lautet: '*hymnus sane quem dicunt esse domini nostri Jesu Christi . . in scripturis solet apocryphis inveniri, quae non propriae Priscillianistarum sunt, sed alii quoque haeretici eis nonnullarum sectarum impietate vanitatis utuntur; inter se quidem diversa sentientes, unde suas quisque varias haereses sunt secuti, sed scripturas istas habent in sua diversitate communes, easque illi praecipue frequentare assolent, qui legem veterem et canonicos prophetas non accipiunt*'. Der Hymnus selbst wird von Augustin in folgender, bei den Priscillianisten herkömmlichen Form angeführt: '*Solvere volo et solvi volo. Salvare volo et salvari volo* [*Generare volo et*] [1]) *generari volo. Cantare volo, saltate cuncti. Plangere volo, tundite vos omnes. Ornare volo et ornari volo. Lucerna sum tibi, ille qui me vides. Janua sum tibi, quicunque me pulsas. Qui vides quod ago, tace opera mea. Verbo illusi cuncta et non sum illusus in totum*'.

Eine Erläuterung des Hymnus ist bisher von Keinem gegeben worden. Thilo hatte eine solche für den zweiten Theil seiner acta Joannis in Aussicht gestellt, der aber leider nicht erschienen ist. Das Verständnis wird dadurch erschwert, dass wir nicht wissen, in welchen häretischen Kreisen der Hymnus seinen Ursprung hat. Im manichäischen Verstande gedeutet, würde sein Inhalt ein nicht unerheblich andrer sein, als wenn man auf die ältere Gnosis zurückgeht. Am nächsten liegt aber auch hier die Deutung im Geiste der älteren Vulgärgnosis. Hiernach könnte man als Subject die Sophia-Achamoth verstehn, welche nach einer naheliegenden Wendung zugleich als pneumatische Weltseele vorgestellt ist. Die antithetisch gegenübergestellte doppelte Reihe von Prädicaten, von denen die einen ein Leiden, die andren ein Thun bezeichnen, erklärt sich, wenn man bedenkt, dass die Achamoth einerseits als Repräsentantin des aus dem Pleroma in die untere Welt hinabgesunkenen, aus derselben aber wieder emporstrebenden pneumatischen

1) Die eingeklammerten Worte fehlen, sind aber schon von Thilo richtig ergänzt worden.

Samens, andrerseits aber auch wieder als die hilfreiche Mutter aller Pneumatiker gedacht ist.

Die Rettung, welche die Sophia erfährt, symbolisirt zugleich die Rettung ihrer Kinder; andrerseits vermittelt sie selbst wieder als die wiedergebrachte, im Pleroma wiederbefestigte Sophia allen ihren Kindern die Rückkehr in die obere Welt. Dem ursprünglichen Sinne aber vielleicht noch angemessener, übrigens ohne wesentliche Aenderung des Gedankens, lässt sich sagen: Object und Subject dieser Prädicate ist beidemale das Pneuma, das Pneuma in den pneumatischen Seelen hier unten und das Pneuma der oberen Welt. Es ist dieselbe, wesentlich pantheistische Weltanschauung, die uns auch anderwärts in gnostischen Schriften begegnet. Am nächsten liegen einige Aussprüche, die uns aus dem apokryphen Evangelium der Eva (bei Epiph. haer. 26, 3) und aus dem Evangelium des Philippus (bei Epiph. haer. 26, 13) erhalten sind. Der erstere lautet: „Ich stand auf einem hohen Berge und sah einen langen und einen kurzen Mann und hörte eine Stimme wie vom Donner und trat näher hinzu um zu hören. Und die Stimme sprach zu mir: „Ich bin du und du bist ich, und wo du bist, da bin auch ich und in Allen bin ich ausgesäet. Und von wannen du mich sammelst, mich sammelnd sammelst du dich selbst". Der zweite lautet so: „Der Herr offenbarte mir, was die Seele sprechen sollte, wenn sie zum Himmel emporsteigt und wie sie jeder der oberen Mächte antworten sollte: Ich habe mich selbst erkannt und mich selbst von überallher gesammelt und dem Archon keine Kinder gesäet, sondern seine Wurzeln ausgerissen und die zerstreuten Glieder gesammelt, und ich kenne dich und weiss wer du bist, denn ich entstamme der oberen Welt". Nach Analogie dieser Stellen wird auch der vorliegende Hymnus zu erklären sein. Schwankend ist in demselben die Stellung der passiven und der activen Prädicate: im Fragment gehen meist die passiven, im priscillianistischen Texte die activen voran. Indessen ist dieses Schwanken für die Auslegung des Hymnus gleichgiltig. „Ich will gerettet werden und will retten": nämlich die herabgesunkenen pneumatischen Funken (oder deren Repräsentantin, die Sophia) sollen aus der Herrschaft der Finsternis und ihrer Archonten gerettet werden; und zugleich ist es wieder das Pneuma selbst (die Sophia als πνεῦμα ἅγιον), welches die Rettung vollzieht. „Ich will gelöst werden und will lösen": gemeint ist wieder die Lösung aus den Banden der Finsternis, welche der pneumatische Same erstrebt, und welche durch das Pneuma vermittelt wird. „Ich will gewaschen werden und will waschen": gemeint ist das Wasserbad der Taufe, das ja auch die Gnostiker kennen: die pneuma-

tischen Seelen werden mit dem Empfange der Taufe des Lebens im Lichtreiche theilhaftig, diese Taufe aber ist selbst wieder eine Wirkung des Pneuma. „Ich will geboren werden und will gebären“: geboren wird das Pneuma in denen, welche zur wahren Gnosis gelangen, und wiederum ist das Pneuma selbst das Princip der wahren geistigen Geburt. „Ich will hören und will gehört werden“: der pneumatische Same hört die Botschaft von seinem Ursprung aus der oberen Welt, und das Pneuma vermittelt selbst wieder jene Botschaft, indem seine Stimme gehört wird. „Ich will verstanden werden, der ich ganz Verstand bin“: wieder ist es das Pneuma aus der oberen Welt, welches „ganz Verstand“ (νοῦς ὢν ὅλος) die Gnosis den pneumatischen Seelen mittheilt, also von ihnen „verstanden wird“. Schwieriger sind die beiden Antithesen zu erklären: „Ich will verwundet werden und will verwunden“; „Ich will essen und will gegessen werden“. Das „Essen“ ist natürlich geistig zu verstehn. Bei dem Gegessenwerden könnte man an das Aufgenommen- oder Geraubtwerden der Lichtfunken durch die Archonten denken; dann wäre das „Essen“ von Seiten des Pneuma dasselbe, was in den beiden oben angeführten Fragmenten das „Sammeln“ heisst, das Aufsammeln und Aufnehmen der den Archonten entzogenen Lichtfunken, um sie zur oberen Welt wieder heraufzubringen. Man könnte aber das „Essen“ auch bildlich vom Aufnehmen der pneumatischen Offenbarung deuten: dann sind die pneumatischen Seelen die „Essenden“, das Pneuma aber wird gegessen, indem seine Offenbarung ins Herz aufgenommen wird (vgl. Joh. 6, 54 ff.). Die letztere Auslegung scheint darum den Vorzug zu verdienen, da das Verschlungenwerden des pneumatischen Samens durch die Archonten doch strenggenommen nicht mit dem Willen des Pneuma geschieht; auch würde diese Deutung aus dem Zusammenhange der bisher erklärten Antithesen herausfallen, welche nicht von dem Leiden der pneumatischen Seele, sondern lediglich von ihrer Rettung oder Wiederbringung handeln. Dennoch scheint die erstere Auslegung die einzige zu sein, welche ein Verständnis der Antithese „Ich will verwundet werden und will verwunden“ ermöglicht. Denn hierfür sehe ich keine andere Erklärung als die, dass mit dem „Verwundetwerden“ das Leiden der Seele unter der Herrschaft der Archonten, unter dem „Verwunden“ die siegreiche Ueberwindung der Archonten durch die pneumatische Offenbarung gemeint ist. Auffällig bleibt aber der Gegensatz des Leidens der Seele zu ihrer Befreiung durch das Pneuma grade in diesem Zusammenhang. Auch steht der Text nicht sicher: denn die Uebersetzung des Anastasius bietet vielmehr die Antithese: „Ich will schmelzen und geschmolzen werden“, während der

Text der Priscillianisten diese Antithese überhaupt nicht kennt. Indessen ist der letztere auch sonst in der ersten Hälfte des Hymnus verkürzt und die von Anastasius gebotene Antithese führt mit geringer Modification auf einen ähnlichen Gedanken wie der griechische Text. Jedenfalls zeigen die vielen Varianten, dass der Hymnus in Folge seines häufigen Gebrauches in gnostischen Kreisen vielen Veränderungen unterlag, sodass seine urprüngliche Gestalt sich nicht mehr feststellen lässt. Auch bemerkt man in den vorliegenden Texten, wenigstens in unserm Fragment, keinen rechten Gedankenfortschritt. Dies lässt den Verdacht aufkommen, dass auch die Reihenfolge der Antithesen vielfach gestört ist.

Leichter verständlich ist die zweite Hälfte des Hymnus. Im Fragment lautet sie einfach: „Die Gnade führt den Reihen, ich will flöten, tanzt Alle. Ich will wehklagen, schlagt Alle an eure Brust". Ausführlicher lautet hier der priscillianistische Text. „Ich will tanzen, tanzt Alle. Ich will wehklagen, schlagt Alle an eure Brust. Ich will schmücken und geschmückt werden. Ich bin dir eine Leuchte, der du mich siehst. Ich bin dir die Thür, wer du immer an mich klopfest. Der du siehst was ich thue, verschweige meine Werke. Mit dem Worte habe ich alles getäuscht und bin doch selbst ganz und gar nicht getäuscht worden". Die Priscillianisten scheinen hier vielfach noch Ursprüngliches bewahrt zu haben, nur dass sie die ersten der hier angeführten Antithesen unmittelbar an die vorhergehenden, auf drei verkürzten, anschliessen, was schwerlich ursprünglich ist. Auch die Antithese „ich will schmücken und geschmückt werden" steht schwerlich an ihrer richtigen Stelle, sondern gehört wol weiter hinauf. Ihr Sinn ist klar: das Pneuma „schmückt" die pneumatischen Seelen, indem es dieselben bei der Einführung in den Hochzeitssaal der Sophia mit hochzeitlichen Gewändern bekleidet; und die pneumatischen Seelen werden geschmückt, indem sie jene Festgewänder empfangen. Ueber die Vorstellung selbst sind namentlich die acta Thomae (oben S. 296. 302 flg.) zu vergleichen. Ursprünglich ist wol die Einleitung des zweiten Abschnitts in unserm Fragment: „Die Gnade führt den Reihen". Unter dem Reihen ist sinnbildlich der Hochzeitstanz der pneumatischen Seelen bei ihrer Theilnahme an der Hochzeit der Sophia zu verstehen. Bei der Antithese des Flötens und Tanzens, des Weinens und an die Brust Schlagens liegt natürlich die Stelle Matth. 11, 17, aber in gnostischer Ausdeutung zu Grunde. Die „Gnade", welche in der Offenbarung an den pneumatischen Seelen sich wirksam erwiesen hat, führt den Reihen, indem sie die in den Hochzeitssaal aufgenommenen Seelen mit Freude und Frohlocken erfüllt. Das Pneuma oder die Sophia als Braut „flötet" und die pneumatischen Seelen „tanzen" als

Hochzeitsleute. Dagegen ist nun die zweite Antithese „Ich will wehklagen, schlaget Alle an eure Brust“, kaum anders als von dem Leiden der pneumatischen Seelen oder der Sophia zu verstehen, an welchem alle noch nicht von der Herrschaft der Archonten befreiten Pneumatiker Antheil haben. Die Schlussworte im priscillianistischen Texte ‚*Lucerna sum tibi etc.*‘ sind eine Anrede an die Pneumatiker, welche ja allein das Licht der Offenbarung zu schauen, durch die Thür zur oberen Welt einzugehen und die Geheimnisse des Pleroma vor den Nichteingeweihten zu bewahren vermögen. Schwieriger ist dagegen die Bestimmung des redenden Subjectes. Gehört der Schluss ursprünglich mit dem Hymnus zusammen, so muss man auch hier bei der weitschichtigen Auffassung des Subjects als des Pneuma stehen bleiben, welches dann auch hier als Princip der Offenbarung und Erlösung gedacht sein würde. Die Worte lassen aber vielleicht noch besser die Beziehung auf Christus zu, den persönlichen Träger der Offenbarung und Erlösung. Er ist das „Licht“ und die „Thür“. Seine Werke sind ein Geheimnis, nämlich für die Archonten, denen seine Sendung verborgen bleiben muss, damit er die Erlösung des pneumatischen Samens vollbringen kann. Wenn es endlich heisst ‘*verbo illusi cuncta et non sum illusus in totum*’, so lässt sich diese letzte Antithese leicht auf die bekannte gnostische Vorstellung von der Täuschung der Archonten durch Christus beziehen. Nur ist diese Täuschung hier nicht durch den (scheinbaren) Tod Christi, sondern durch sein „Wort“ vermittelt gedacht. Zur Deutung dieses Gedankens kann man Verschiedenes vermuthen. Vielleicht ist an die Mehrdeutigkeit des Evangeliums gedacht, dessen Worte die Psychiker im psychischen Sinne verstehen, während nur die Pneumatiker seinen wirklichen pneumatischen Sinn kennen. Vielleicht ist aber gemeint, dass die Offenbarung der Gnosis durch eine aus der oberen Welt herabtönende Stimme erfolgt, welche von den Archonten missverstanden oder gar nicht vernommen wird, während die pneumatischen Seelen sie hören und verstehen. Bei der Flüssigkeit der gnostischen Bildersprache ist es kaum möglich, überall eine sichere Entscheidung zu treffen; überdies haben wir für die ächte Ueberlieferung jedes einzelnen Wortes durchaus keine Garantie. Beziehen sich übrigens die Schlussworte, wie allerdings am wahrscheinlichsten, auf Christus, so haben sie ursprünglich schwerlich einen integrirenden Bestandtheil des Hymnus gebildet.

Ungleich weniger Ausbeute als das bisher besprochene Fragment liefert für unsere Kenntnis der gnostischen Lehren die Erzählung von dem Abscheiden (der μετάστασις) des Apostels. Aber der gnostische Charakter der Reden und Gebete ist auch hier unverkennbar und bietet

zum Theil auffallende Berührungen mit dem Fragment. Es gilt dies namentlich von dem wichtigsten Stücke der μετάστασις, dem Dankgebete bei der Abendmalsfeier sect. 18 (p. 273 sq. Tischend. p. 243 sq. Zahn [1]). „Welches Lob, oder welche Opfergabe oder welche Danksagung sollen wir beim Brechen dieses Brotes nennen, als dich allein? Wir verherrlichen deinen vom Vater genannten Namen; wir verherrlichen deinen durch den Sohn genannten Namen; wir verherrlichen die durch dich uns gezeigte Auferstehung; wir verherrlichen deinen Samen, das Wort, die Gnade, den Glauben, das Salz, die wahrhaftige Perle, den Schatz, den Pflug, das Netz, die Grösse, das Diadem, den um unsertwillen so genannten Menschensohn, die Wahrheit, die Ruhe, die Gnosis, die Kraft, das Gebot, die Zuversicht, die Hoffnung, die Liebe, die Freiheit, die Zuflucht zu dir. Denn du bist der alleinige Herr, die Wurzel der Unsterblichkeit und die Quelle der Unvergänglichkeit, und der Sitz der Aeonen. Denn alle diese Namen hast du jetzt um unsertwillen empfangen, damit wir, indem wir dich mit denselben anrufen, erkennen mögen, dass deine Grösse von uns gegenwärtig ungeschieden ist, den Reinen aber allein schaubar ist, indem sie allein in dem dir angehörigen Menschen geschaut (abgebildet) wird“ [2]).

Das Gebet ist an Christus gerichtet. Alle Namen, die ihm beigelegt werden, werden ihm, wie es am Schlusse heisst, nur um unsertwillen, d. h. um der Gnostiker willen beigelegt, damit dieselben aus der Vielheit der ihm ertheilten Prädikate seine stetige Gegenwart unter

1) Der syrische Text (bei Wright p. 63 sq. der engl. Uebers.) und der armenische (bei Malan p. 245 sq. der engl. Uebers.) sind katholisch überarbeitet; der äthiopische (bei Malan p. 141) ist vollends gar nicht zu brauchen.

2) Τίνα αἶνον ἢ ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶντες τὸν ἄρτον [τὸν ἄρτον τοῦτον κλῶντες Ambros.] ἐπονομάσωμεν ἀλλ᾽ ἢ σὲ μόνον; δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα, δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα [die gesperrten Worte fehlen im cod. Ambros.], δοξάζομέν [σου Ambros.] τὴν δειχθεῖσαν διὰ σοῦ ἡμῖν ἀνάστασιν· δοξάζομέν σου τὸν σπόρον, τὸν λόγον, τὴν χάριν, τὴν πίστιν, τὸ ἅλας [so Vatic. 654], τὸν ἀληθινὸν ἐκλεκτὸν [Vatic. 654 ἀνεκλάλητον Syr. Arm.] μαργαρίτην, τὸν θησαυρόν, τὸ ἄροτρον, τὴν σαγήνην, τὸ μέγεθος, τὸ διάδημα, τὸν δι᾽ ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνῶσιν, τὴν δύναμιν [Ambros. Vat. 654. Syr. Arm.], τὴν ἐντολήν, τὴν παρρησίαν [Vat. 654. Syr. Arm.], τὴν ἐλπίδα, τὴν ἀγάπην [Vat. 654], τὴν ἐλευθερίαν, τὴν εἰς σὲ καταφυγήν. σὺ γὰρ μόνος εἶ, κύριε [μόνος κύριος Paris. 520], ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων, λεχθεὶς ταῦτα πάντα δι᾽ ἡμᾶς νῦν, ὅπως καλοῦντές σε διὰ τούτων γνωρίζωμέν σου τὸ μέγεθος ἀχώρητον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον, καθαροῖς δὲ θεωρητὸν μόνον ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ θεωρούμενον [εἰκονιζόμενον Vat. 654].

ihnen erkennen sollen, die freilich nur für die Reinen und in dem ihm angehörigen Menschen [1]), d. h. eben im Gnostiker wahrnehmbar ist. Da Christus der Angeredete ist, so kann der ihm angehörige ἄνθρωπος natürlich nicht Christus selbst sein; aber auch an den vom Aeon Christus angenommenen Menschen Jesus ist schwerlich zu denken, da dieser ja während seines Erdenlebens auch dem Psychiker wahrnehmbar war, während es sich hier gerade um die nur dem Gnostiker bekannte ununterbrochene geistige Gegenwart Christi unter den Seinen handelt. Unter den Christo beigelegten Prädicaten, die theilweise dieselben sind wie in der oben erläuterten Rede (p. 223, 7 sq.), wo sie dem „Lichtkreuz“ beigelegt werden, beziehen sich die meisten auf die von ihm mitgetheilte Gnosis oder auf das durch ihn vermittelte Erlösungswerk. Zum Theil sind die Ausdrücke mit deutlicher Bezugnahme auf synoptische Sprüche und Gleichnisse gewählt, wie wenn Christus Salz (Matth. 5, 3), Same, Wort, wahrhaftige Perle, Schatz, Pflug, Netz heisst. Johanneischen Klang haben die Bezeichnungen λόγος, χάρις, ἀλήθεια, specifisch gnostisch sind μέγεθος, διάδημα, ἀνάπαυσις, γνῶσις, auch ἐλευθερία, und καταφυγή gehören hierher und wenigstens specifisch gnostisch gewendet sind Ausdrücke wie πίστις, δύναμις, ἐντολή, παρρησία, ἐλπίς, ἀγάπη. „Grösse“ heisst er als Offenbarung der verborgenen Grösse, des verborgenen Vaters und des Pleroma, Diadem, sofern er die Gnostiker mit königlichen Ehren schmückt, ἀνάπαυσις und καταφυγή, sofern er ihnen in der oberen Welt ihre Heimstätte bereitet, ἐλπίς und παρρησία, sofern er ihnen die Zuversicht ihrer Erhebung in die obere Heimath verleiht, ἐλευθερία, sofern er sie von der Herrschaft der Archonten befreit, δύναμις, sofern er ihnen Macht gibt, die Archonten zu besiegen. Der gnostische Sinn der übrigen Prädicate erläutert sich von selbst. Auch warum Christus „Wurzel der Unsterblichkeit“, „Quelle der Unvergänglichkeit“ heisst, ist leicht zu verstehen: er ist dies für die Pneumatiker, denen er durch Mittheilung der Gnosis den Zugang zum ewigen Leben im oberen Lichtreiche eröffnet. In demselben Sinne ist auch der Satz im Anfange des Gebetes zu verstehen δοξάζομεν τὴν δειχθεῖσαν διὰ σοῦ ἀνάστασιν. Der cod. Ambros. schiebt nach δοξάζομεν ein σου ein, was schwerlich richtig ist. Denn der Sinn ist offenbar der, dass die Auferstehung Christi als Sinnbild gefasst wird für die durch ihn den Gnostikern vermittelte geistige Auferstehung. So bleiben unter den

1) Ganz unglücklich ist die von Tischendorf in den Text gesetzte Conjunctur ἐν τῷ μόνῳ σου υἱῷ θεωρούμενον. Für τῷ μόνῳ, was schwerlich richtig sein kann, ist wol μόνῳ τῷ herzustellen.

Christo beigelegten Prädicaten nur noch die zurück, welche sich auf sein Wesen beziehn. Wenn er „der um unsertwillen so genannte Menschensohn" heisst, so ist dies doketisch und bezeichnet ihn als ein göttliches Wesen, dessen Menschheit nur eine vorübergehende oder im strengen Sinne nur zum Schein angenommene Hülle ist. Wenn er ferner ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων heisst, so soll er damit nach bekannter Lehre als derjenige bezeichnet werden, in welchem sämtliche Aeonen gleichsam Wohnung machen, indem sie die Fülle ihres Wesens und ihrer Kräfte in ihm niedergelegt haben. Von ganz besondrer Bedeutung sind aber die beiden ersten Sätze der Doxologie: δοξάζομέν σου τὸ ὑπὸ τοῦ πατρὸς λεχθὲν ὄνομα· δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα. Der zweite Satz fehlt im Ambrosianus, sei es zufällig, sei es in Folge absichtlicher Streichung. Es ist klar, dass Christus vom „Vater" und vom „Sohne" hier unterschieden wird: Vater und Sohn sind es, die seinen Namen genannt haben, d. h. die ihn aus ihrem Wesen haben emaniren lassen. Dies erklärt sich lediglich aus der sogenannten Ophitenlehre, richtiger Vulgärgnosis. Der „Vater" und der „Sohn" sind die beiden obersten männlichen Aeonen, aus denen der Aeon Christus, der σύζυγος der σοφία, emanirt. Somit liegt hier dieselbe gnostische Anschauung zu Grunde, wie in der oben besprochenen Doxologie des grösseren aus den Acten der zweiten nicänischen Synode herausgegebenen Fragments.

Theilweise gnostisch gefärbt ist auch die Abschiedsrede des Johannes an die Seinen (p. 272 sq. Tischend. p. 239 sq. Zahn [1]). „Brüder und Mitknechte und Miterben und Mitgenossen des Reiches des Herrn, ihr wisst, welche Kräfte der Herr durch mich gewirkt hat, welche Wunder, Heilungen, Zeichen, Geistesgaben, Lehren, Leitungen (κυβερνήσεις), Erquickungen, Dienstleistungen, Herrlichkeitserweise (δόξας), Gnaden, Geschenke, Glaubenserweise (πίστεις), Gemeinschaftserweise (κοινωνίας), was alles ihr mit euren Augen geschaut habt, Gaben, die euch bereitet sind, welche weder mit diesen (irdischen) Augen geschaut, noch mit diesen Ohren vernommen wurden [2]). Steht also fest in ihm, seiner

1) Vgl. auch die lateinischen Texte, bes. Abdias (= Fabricius II, 582 sq.), desgl. den Syrer (Wright p. 60 sq. der engl. Uebers.), den Armenier (Malan p. 244 sq.) und den Aethiopier (Malan p. 140).

2) Der Syrer und der Armenier scheinen gelesen zu haben ὅσα εἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν ἡτοιμασμένα ὑμῖν, μηδὲ τούτοις τοῖς ὀφθαλμοῖς ἑωραμένα, μηδὲ ταύταις ταῖς ἀκοαῖς ἠκουσμένα. Der Tischendorfsche Text ist verderbt und liest πόσα ἴδετε παρ' ὀφθαλμοῖς ὑμῶν μηδὲ ταύταις ἀκουσώμενα. Cod. Ambros. hat ὅσα εἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν καὶ μηδὲ ἀκοαῖς ἀκουσόμεθα. Cod. Vat. 654 lässt die zweifelhaften Worte weg.

eingedenk in all eurem Thun, da ihr ja wisset, weswegen der Herr das auf Menschen bezügliche Geheimnis der Oekonomie veranstaltet (ἐπιστάμενοι τὸ εἰς ἀνθρώπους τῆς οἰκονομίας γεγονὸς μυστήριον τίνος ἕνεκεν ὁ κύριος πραγματεύεται). Denn er mahnt durch mich: ich will unbetrübt bleiben und ohne Frevel, Nachstellung oder Pein zu leiden (ἄλυπος θέλω μένειν, ἀνύβριστος, ἀνεπιβούλευτος, ἀκόλαστος). Denn er kennt auch den Frevel, der ihm von euch widerfährt, kennt auch Unehre, Nachstellung und Pein von denen, die seinen Geboten nicht gehorchen. Möge also nicht betrübt werden unser guter Gott, der Barmherzige, Heilige, Reine, Unbefleckte, Körperlose [1]), Alleinige, Eine, Unwandelbare, Lautere, der ohne Trug ist, der nicht zürnt [2]), der erhabener und höher ist als jede Benennung, die von uns ausgesprochen oder gedacht werden kann, unser Gott Jesus Christus. Er frohlocke mit euch [3]), dass ihr euch gut verhaltet, er freue sich, dass ihr rein lebt, er erquicke sich, dass ihr ehrbarlich wandelt, er sei ohne Sorge, dass ihr enthaltsam seid [4]), er sei vergnügt, dass ihr brüderliche Gemeinschaft haltet, er lächele, dass ihr Besonnenheit übt und jubilire, dass ihr ihn liebt. Dieses, Brüder, predige ich euch, gedrängt zu dem mir obliegenden Werk, das nunmehr vom Herrn mir beendet wird. Denn was Anderes hätte ich euch zu sagen? Ihr habt die Schutzwehr unseres Gottes, ihr habt die Unterpfänder seiner Gütigkeit [5]), ihr habt seine unablässige (ἀναπόλειπτον) Gegenwart. Wenn ihr nicht mehr sündigt, erlässt er euch, was ihr in Unwissenheit thatet; wenn ihr aber, nachdem ihr ihn erkannt habt und von ihm begnadigt seid, wieder einen ähnlichen Wandel führt, so werden auch die früheren Sünden euch angerechnet werden und ihr werdet keinen Theil und keine Gnade vor seinen Augen finden“.

Eingang und Schluss der Rede bietet nichts Bemerkenswerthes. Um so bezeichnender ist die Weise, wie in der Mitte die Gottheit Christi hervorgehoben wird. Es geschieht dies nicht im Sinne des katholischen Dogma, sondern im Sinne der gnostischen Lehre, welche die Fülle der göttlichen Prädicate auf Christus als den erscheinenden Gott in so schrankenloser Weise überträgt, dass daneben weder für die Menschheit Christi, noch für die Anbetung Gottes des Vaters ein Platz bleibt. Namentlich verdient Beachtung, wie hier grade die Merkmale des abso-

1) ὁ ἄϋλος mit Vat. 654. Arm.
2) ὁ ἀόργητος Vat. 654. Syr. Arm.
3) Die Texte schwanken im Folgenden zwischen ὑμῖν (ὑμῶν etc.) und ἡμῖν.
4) So Ambros. Syr. Arm. In Vatic. 654. Paris. 520 fehlt der Zusatz.
5) So Vat. 654. Syr. Arm.

luten Seins, welche die katholische Lehre sonst lediglich für den Vater aufspart, geflissentlich auf Christus angewendet werden.

Wesentlich den gleichen Charakter trägt auch das unmittelbar auf die Abschiedsrede folgende Gebet an Christus (Tischend. p. 278, Zahn p. 242; syrisch p. 63 Wright; armenisch p. 245 Malan, beidemale in engl. Uebers.). „Der du diesen Kranz geflochten hast durch dein Flechten, Jesus, der du diese vielen Blumen der ewig duftenden Blume deines Angesichts eingefügt hast [1]), der du in mich hineingesäet hast diese Worte, sei du selbst der Deinen Pfleger und Arzt. Einziger Wohlthäter, der du dich nicht überhebst, einziger Erbarmer und Menschenfreund, einziger Vater [2]) und Gerechter, der du allezeit das, was Alle angeht, siehst und in Allen bist und allezeit gegenwärtig, Gott Jesus Christus, Herr, der du durch deine Gaben und deine Barmherzigkeit rings bedeckest die auf dich hoffen, der du genau kennst des Widersachers Künste und Drohungen [3]) und die deinen heiligen Namen lästern, du allein, Herr, hilf in deiner Obhut deinen Knechten: ja Herr“.

Auch in diesem Gebete werden die Prädicate des absoluten Gottes — selbst der Vatername — auf Christus übertragen.

Auch das Schlussgebet sect. 21 (p. 275 sq. Tischend., p. 246 sqq. Zahn; Syr. p. 65 sq. Wright; Arm. p. 247 sq. Malan) enthält noch gnostische Klänge. Dasselbe ist ebenfalls an Christus gerichtet. „Der du uns erwählt hast zum Heidenapostolat, der du uns ausgesendet hast in die Welt, Gott, der du dich selbst gezeigt hast durch die Apostel, der du nie rastest, sondern immer rettest seit Grundlegung der Welt, der du durch jede Natur dich selbst kundgibst, der du auch unter den Thieren dich verkündigt hast [4]), der du unsre einsame und verwilderte Natur still und ruhig gemacht hast, der du ihr, da sie nach deinen Worten dürstete, dich selbst gegeben hast [5]), der du ihr, da sie getödtet war, schnell sichtbar geworden bist, der du ihr, da sie in Ungesetzlichkeit

---

1) Natürlich ist unter dem Kranze die Gemeinde, unter den Blumen ihre einzelnen Glieder verstanden. τοῦ προσώπου σου mit beiden Tischendorfschen Handschriften und dem Ambros.

2) μόνος πατήρ mit Vat. 654. Die übrigen Texte ändern das anstössige πατήρ in σωτήρ.

3) So Vatic. 654. Syr. Arm. Auch Ambros. ähnlich.

4) So Syr. Arm. gewiss ursprünglich.

5) ὁ διψώσῃ αὐτῇ λόγους ἑαυτὸν δούς. Wahrscheinlich ist nach λόγους ein σου einzuschieben, wenn nicht mit Syr. Arm. σου τὸν λόγον zu schreiben ist.

versenkt war, als Gesetz erschienen bist [1]), der du ihr, da sie vom Satan besiegt war, dich kundgethan hast [2]), der du, da sie zu dir ihre Zuflucht nahm, ihre Widersacher getödtet hast, der du ihr deine Hand gegeben und sie aus den Dingen im Hades erweckt hast, der du sie nicht hast wandeln lassen in den Uebertretungen [3]), der du ihr den eignen Feind gezeigt, der du die auf dich bezügliche Erkenntnis ihr rein mitgetheilt hast [4]), Gott Jesu [5]), Vater der Ueberhimmlischen [6]), Herr der Himmlischen und Gesetz der Aetherischen, Lauf der in der Luftregion Befindlichen und Wächter der Irdischen, Schrecken der Unterirdischen und Gnade für die, welche dein eigen sind, nimm auch die Seele deines Johannes an, die vielleicht von dir gewürdigt worden ist [7]) u. s. w.".

Auch in diesem Gebete wird Christus einfach mit dem göttlichen Wesen identificirt. Seine erlösende Thätigkeit datirt nicht erst seit seiner irdischen Erscheinung, sondern schon seit „Grundlegung der Welt". Object derselben ist „unsre einsame und verwilderte Natur" (ἡ ἔρημος καὶ ἀγριωθεῖσα φύσις ἡμῶν), d. h. der seinem Ursprung entfremdete und in diese materielle Welt herabgesunkene, mit irdischen Leibern bekleidete pneumatische Same. Er ist „getödtet", sofern das pneumatische Leben und Bewusstsein in ihm vernichtet ist, er ist „in Ungesetzlichkeit versenkt", sofern er durch seinen Widersacher, den ὄφις, zur Verletzung aller göttlichen Gebote verleitet worden ist, er ist „verwickelt in die Dinge des Hades" d. h. dieser unteren materiellen Welt. Seine Erlösung erfolgt, indem Christus ihm „die Gnosis" mittheilt oder ihn „erweckt" und dadurch sich selbst der nach Belehrung (nach seinen Worten) dürstenden Natur zu eigen gibt, ihren Feind (den ὄφις) überwindet und ihr Schutz und Beistand verleiht, wenn sie zu ihm ihre Zuflucht nimmt. Von besonderer Bedeutung ist, dass Christus auch den Thieren sich offenbart haben soll. Diese Hochstellung der Thierseelen wird ebenso wie die damit zusammenhängende Einführung redender Thiere als ein charakteri-

1) Die Worte ὁ νενεκρουμένῃ ἐν τάχει ὀφθείς, ὁ βυθιζομένῃ αὐτῇ εἰς ἀνομίαν νόμος φανείς fehlen im Tischendorfschen Texte, stehen aber bei Ambros. Vat. 654. Syr. Arm.

2) ὁ νενικημένην αὐτὴν [l. νενικημένῃ αὐτῇ] ὑπὸ τοῦ σατανᾶ ἐμφανισθείς Vat. 654. Syr. Arm.

3) ὁ μὴ ἐάσας αὐτὴν πολιτεύεσθαι ἐν ταῖς παρανομίαις Vat. 654. Aehnlich Syr. Arm.

4) ὁ τὴν εἰς σὲ γνῶσιν καθαρὰν πεποιημένος Ambros. Vat. 654. Der Text bei Tischendorf. hat γνώμην und καθαρῶς.

5) Vat. 654. Syr. Arm.

6) ὁ τῶν ὑπερουρανίων πατήρ Vat. 654. Syr. Arm.

7) δέξαι καὶ τοῦ σοῦ Ἰωάννου τὴν ψυχὴν τάχα ἠξιωμένην ὑπὸ σοῦ.

stischer häretischer Zug auch von Philaster haer. 88 und speciell mit Bezug auf Leucius auch von Photios (cod. 114) bezeugt. Vgl. die Wanzengeschichte p. 225 sq. Zahn und ähnliche Züge in den Acten des Petrus und des Philippus. Die weiteren Christo beigelegten Prädicate, ὁ τῶν ὑπερουρανίων πατὴρ καὶ τῶν ἐπουρανίων δεσπότης, ὁ τῶν αἰθερίων νόμος, καὶ τῶν ἀερίων δρόμος καὶ τῶν ἐπιγείων φύλαξ, ὁ τῶν ὑπογείων φόβος καὶ τῶν ἰδίων χάρις, bezeichnen seine allumfassende, auf die obere Lichtwelt, das Reich der Mitte, die irdische und unterirdische Welt bezügliche herrschende, ordnende und leitende Wirksamkeit. Als der, in welchem die ganze göttliche Fülle wohnt, ist er „Vater“ der Uebersinnlichen, Herrscher der Himmlischen, und zugleich ist er das Gesetz der „Aetherischen“, d. h. er bestimmt die Bewegungen der Gestirne, und „Lauf der in der Luftregion Befindlichen“, d. h. er bestimmt den Lauf der Winde, er ist „der Wächter der Irdischen“, d. h. er behütet die Menschen auf Erden und „der Schrecken der Unterirdischen“, d. h. der hylischen Mächte; den Seinen aber bekundet er sich als χάρις, als die persönliche Gnade.

An diese Anrede schliesst sich weiter, ebenfalls in Form eines Gebetes an Christus, die bereits erwähnte Stelle, in welcher Johannes erzählt, dass Christus ihn am Heirathen gehindert habe. „Der du auch mich bis zur Stunde rein bewahrt hast für dich und vor der Vermischung mit einem Weibe, der du mir, als ich in der Jugend heirathen wollte, erschienen bist und mir gesagt hast: Ich bedarf deiner, Johannes; der du mir körperliche Krankheit veranstaltet hast; der du, als ich zum dritten Male heirathen wollte, mir nachgefolgt bist und mich verhindert hast, darnach als es Tag war [1]), zur dritten Stunde auf dem Meere gesagt hast: Johannes, wenn du nicht mein wärest, so würde ich dich heirathen lassen; der du mir die Augen des Geistes eröffnet, und die sinnlichen Augen geschenkt [?] hast [2]), der du mir, da ich mich umschaute, den Anblick eines Weibes als einen verhassten verboten hast, der du aus dem zeitlichen Scheine mich errettet und für das Leben [3]), welches ewig bleibt, bewahrt hast, der du mich von der schmutzigen Leidenschaft im Fleische abgesondert, mich dem bittern Tode entrissen, und zu dir allein hingeführt hast [4]); der du die verborgene Krankheit meiner Seele verstopft und die offenbare That weg-

1) παρακολουθεὶς καὶ ἐμποδίσας με, ἔπειτα ἡμέρας οὔσης. Vat. 654.
2) καὶ τοὺς φαινομένους ὀφθαλμοὺς χαρισάμενος.
3) So wol richtig Arm.
4) So wol mit Ambros. Arm.

geschnitten hast, der du bedrängt und vertrieben hast den, der in mir sich auflehnte, der du mir eine makellose Freundschaft zu dir verliehen, meinen Weg zu dir zu einem unversehrten gemacht [1]), mir einen zweifellosen Glauben an dich gegeben hast [2]); der du mir die lautere Gesinnung gegen dich vorgezeichnet [3]), den Werken den gebührenden Lohn ertheilt, und in meine Seele gelegt hast, keinen Besitz zu haben ausser dir allein — denn was ist köstlicher als du? Nun, Herr, da ich den von dir mir anvertrauten Dienst vollendet habe, würdige mich deiner Ruhe, schenke mir das Vollkommne in dir, welches die unaussprechliche Seligkeit ist. Und wenn ich nun auf dem Wege zu dir bin, so weiche das Feuer, besiegt werde die Finsternis, überwunden werde der Abgrund [4]), machtlos werde der Gluthofen, ausgelöscht werde die Gehenna, scheuen mögen sich die Engel [5]), sich fürchten die Dämonen, zerbrochen werden die Archonten, stürzen die Mächte der Finsternis; bestehen mögen die rechten Orte [6]), keinen Bestand behalten die linken; der Teufel verstumme, Satan werde zum Gespött [7]), seine Wuth werde still, sein Zorn zu nichte [8]); seine Kinder mögen geschlagen und seine ganze Wurzel abgeschnitten werden. Und verleihe mir, den Weg zu dir, ohne dass ich Mishandlungen und Verfolgungen leide, zu vollenden und das zu empfangen, was du verheissen denen, die rein gelebt und einen heiligen Wandel geliebt haben“.

Bemerkenswerth ist hier namentlich der Schluss. Derselbe führt den bekannten gnostischen Gedanken aus, dass die scheidende Seele auf der Reise zur oberen Lichtwelt von allen möglichen feindlichen Mächten und Gewalten bedroht ist, die ihr den Weg verlegen und sie unter ihrer Herrschaft zurückhalten möchten.

Die Rede ist auch bei Abdias (= Fabricius II, 584 sqq.) erhalten.

---

1) ὁ ἄσπιλόν μου τὴν εἰς σὲ φιλίαν καταστήσας, ὁ ἄθραυστόν μου τὴν πρὸς σὲ πορείαν καταρτίσας. Vat. 654. Syr. Arm.

2) Vat. 654 schiebt hier Folgendes ein: ὁ μηδὲν ἡγησάμενος τῶν τοῦ κόσμου τερπνῶν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς παρὰ σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ μαργαρίτου. Man erwartet μηδὲν τίμιον ἡγησάμην. Derselbe Gedanke folgt im Text weiter unten.

3) ὁ καθαράν μου τὴν εἰς σὲ γνώμην ὑπογράψας.

4) Mit Syr. Arm. eingefügt.

5) ἐντραπήτωσαν ἄγγελοι Vat. 654. Arm. Die andern Texte haben ἀκολουθησάτωσαν d. h., da von bösen Engeln die Rede ist, „mögen hinter mich treten“.

6) δεξιοὶ τόποι στηκέτωσαν (fehlt Ambr.), ἀριστεροὶ μὴ μεινέτωσαν.

7) Vat. 654. Paris. 520 Arm. lassen ὁ σατανᾶς γελασθήτω weg.

8) Vat. 654: ὁ θυμὸς αὐτοῦ ἐκκαυθήτω, ἡ μανία αὐτοῦ αὐχημονήτω, ἡ ὁρμὴ αὐτοῦ ὀδυρέσθω.

Derselbe hat stark gekürzt und vielfach im katholischen Interesse überarbeitet. Gleich die Anrede ist verändert und lautet jetzt gut katholisch: '*Deus Pater omnipotens et tu domine Jesu*'. Dennoch hat Abdias mehrfach das Ursprüngliche bewahrt. In der Erzählung von der verhinderten Heirath des Johannes wird noch richtig ein dreimaliger Versuch ein Weib zu nehmen berichtet [1]). Auch sonst bietet die Rede Einiges, was im griechischen Texte fehlt und grade hier vernehmen wir noch deutlich die gnostischen Klänge; so wenn Johannes spricht, dass er zum Gastmahl Christi komme [2]); aber auch weiter unten die Worte: „Oeffne mir wenn ich klopfe, die Thür des Lebens“ [3]).

Gnostische Anklänge finden sich auch noch in dem *Gebete* bei Abdias und Melito (Fabricius p. 577, 6). Unter der Schlange, dem Drachen, der Viper u. s. w., vor denen Gott den Apostel schützen soll, sind wol *zugleich* dämonische oder hylische Mächte verstanden, welche die Stimme Gottes zum Schweigen und zur Unthätigkeit nöthigt [4]). Der scharfe Dualismus, welcher, wenn diese Auslegung richtig ist, hier

1) '*Tu domine qui servulum tuum mundum a coniunctione foeminea praestitisti, te domine rogo, qui festinanti mihi ad nuptias in iuventute demonstrasti te atque dixisti: „Mihi necessarius es Joannes, operam tuam quaero“. Sed cum iuventutis ardore visus essem non servare praeceptum et diffisus quod integritatem servare vix possem, animum ad nuptias appulissem: tu quasi bonus dominus aegritudinem mihi corporis inferens castigans castigasti me domine et morti non tradidisti me. Tertio quoque studentem nuptiis, impedimento leviore revocasti. Tu mihi domine in mari dignatus es dicere: Joannes, nisi meus esses, permitterem tibi uxorem ducere*'. Von der Erzählung des zweiten Heirathsversuchs sind im Griechischen nur die Worte ὁ ἀσθένειάν μοι σωματικὴν προοικοδομήσας erhalten.

2) p. 587, 1: '*Venio ad convivium tuum, venio inquam gratias agens, quia me dignatus es domine Jesu Christe ad tuas epulas invitare, sciens quod ex toto corde meo desiderabam te*'.

3) p. 588, 5: '*Aperi mihi pulsanti ianuam vitae*'. Die folgenden Worte berühren sich mit dem griechischen Texte: '*Principes tenebrarum non occurrant mihi, nec veniat mihi pes superbiae, et manus extranea a te non attingat me*'. Darauf wird der obige Gedanke wieder aufgenommen: '*sed suscipe me secundum verbum tuum et perduc me ad convivium epularum tuarum, ubi epulantur tecum omnes amici tui*'.

4) '*nos te ad auxilium invocamus, cuius audito nomine serpens conquiescit, draco fugit, silet vipera et rubeta illa quae dicitur rana inquieta torpescit, scorpius exstinguitur, regulus* [βασιλίσκος] *vincitur et phalangius nihil noxium operatur; denique omnia venenata et adhuc feraciora repentia et noxia animalia terebrantur et omnes radices humanae salu i adversae arescunt*'.

zu Grunde liegt, ist überhaupt den περίοδοι Ἰωάννου eigen: in den verschiedensten Wendungen ist von einem Kampfe mit dem Teufel, „dem Fremden“ (ἀλλότριος p. 228, 22 Zahn), dem Gesetzlosen (ἄνομος p. 220, 2), dem Widersacher (ἀντίπαλος p. 246, 12), der Schlange (ὁ ὄφις p. 220, 2. 230, 13) die Rede.

Ihm gegenüber ist Christus „unser guter Gott“ (p. 240, 11), der Barmherzige, Gnädige, Hilfreiche u. s. w. Das Prädicat „der Schöne“ (ὁ καλός p. 231, 17. 20; 233, 3) erhält er jedoch nicht als „der liebenswürdige Mensch“, sondern von seiner Erscheinung als ein wohlgestalteter lichtglänzender Jüngling (νεανίσκον εὔμορφον, — οὗ ἀπὸ τῆς ὄψεως λαμπηδόνες φωτὸς ἐξήρχοντο p. 234, 8 sqq.). Wie wir bereits oben S. 464 gesehn haben, so ist diese Darstellung der Christophanien den leucianischen Apostelgeschichten überhaupt eigenthümlich.

Die Acten des Andreas.

Acten des Apostel Andreas werden seit dem 4. Jahrhundert von vielen alten Schriftstellern als eine von der Kirche verworfene, bei Gnostikern und Manichäern gebrauchte Schrift erwähnt. So zuerst bei Eusebios (h. e. III, 25), der sie neben verschiedenen anderen Apokryphen unter die αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα zählt. Ferner bei Epiphanios (haer. 47, 1; 61, 1; 63, 2), welcher ihren Gebrauch bei verschiedenen häretischen Secten, die einer auf dualistischen Anschauungen ruhenden Askese huldigten, insbesondere den Enkratiten, Apostolikern oder Apotaktikern und Origenianern, bezeugt. Dass dieselben auch bei den Manichäern in hohem Ansehn standen, beurkunden Philaster von Brescia (haer. 88) und der Presbyter Timotheos von Constantinopel in seinem Verzeichnisse manichäischer Schriften (περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ ed. Meursius, Varia Divina p. 117 auch bei Fabric. cod. apocr. I, 138); ihren Gebrauch bei Manichäern und Priscillianisten Turibius, Bischof von Astorga in Spanien, der Zeitgenosse Leo's des Grossen (epistola ad Idacium et Ceponium episcopos cap. 5 in opp. Leonis M. edd. Ballerini I, p. 711, auch bei Fabricius cod. apocr. II, 754 sqq.). Augustin bemerkt in der Schrift contra adversarium legis et prophetarum (I, 20 [39] opp. ed. Antwerp. 1700 T. VIII col. 404), dass der hier bekämpfte Häretiker — wahrscheinlich ein Markionit — Zeugnisse aus Apokryphen unter den Namen der Apostel Andreas und Johannes angeführt habe. Sein Zeitgenosse Evodius von Uzala (de fide contra Manichaeos c. 38 in Augustini opp. T. VIII appendix col. 31) und der etwa gleichzeitige Verfasser der pseudaugustinischen Schrift de vera et falsa poenitentia (c. 22, Augustini opp. T. VI appendix col. 716) theilen verschiedene Fragmente der gnostischen acta Andreae mit. Evodius bezeichnet als Quelle, aus der er die von ihm ausgezogenen Fragmente geschöpft hat: '*actus Leucii quos sub nomine apostolorum scribit*'. Photios be-

richtet (bibl. cod. 179 p. 125 ed. Bekker) von dem Manichäer Agapios, dass er sich ταῖς λεγομέναις πράξεσι τῶν δώδεκα ἀποστόλων καὶ μάλιστα Ἀνδρέου bedient habe und bezeugt an der andern Stelle, in welcher er ausführlich über eine dem Leucius Charinus zugeschriebene Schrift referirt (bibl. cod. 114 p. 90 ed. Bekker) ausdrücklich, dass die περίοδοι Ἀνδρέου einen Bestandtheil der von Leucius Charinus verfassten περίοδοι τῶν ἀποστόλων gebildet haben. Als eine Schrift des Leucius scheint auch Turibius von Astorga (a. a. O.) die actus Andreae zu bezeichnen [1]) und eben demselben werden sie in dem bekannten Briefe des angeblichen Melito oder Mellitus '*volo sollicitam esse fraternitatem vestrum etc.*' zugeschrieben, welcher sich als Prolog der passio Joannis (bei Fabricius cod. apocr. III, 604 ff. auch bei Heine, Bibl. Anecdotorum I, 108 ff. u. ö.) gedruckt findet. Im decretum Gelasii (VI, 3, bei Credner, zur Geschichte des Kanons, S. 285) werden die '*Actus nomine Andreae apostoli apocryphum*' unter den *libris reiiciendis* ohne Nennung des Verfassers aufgeführt; die Bücher, welche Leucius der „Schüler des Teufels" geschrieben habe, sind weiter unten (VI, 18) noch besonders genannt. Innocenz I von Rom (epist. 6, 13 ad Exuperium bei Coustant I, 797) nennt im Unterschiede von den durch Leucius verfassten Acten des Johannes als Urheber der Acten des Andreas den Nexocharides und Leonidas [2]). Doch sahen Fabricius (II, 767 sq.) und Thilo (acta Andreae et Matthiae, Halle 1846 p. V und fragmenta actuum Joannis, Halle 1847 p. 5) in diesen Namen wol mit Recht nur eine Verstümmelung aus Leucius Charinus.

Philaster (a. a. O.) scheint in einer leider stark verderbten Stelle zweierlei in gnostischen und manichäischen Kreisen umlaufende Actus Andreae zu unterscheiden, von denen er die einen als 'Actus quos fecit veniens de Ponto in Graeciam' bezeichnet, die andern mit den Acten des Johannes, Petrus und Paulus in Verbindung

1) '*Actus illos qui vocantur S. Andreae vel illos qui vocantur S. Joannis, quos sacrilego Leucius ore conscripsit, vel illos qui dicuntur S. Thomae et his similia*'. Zunächst ist freilich die Verfasserschaft des Leucius nur von den actus Joannis ausgesagt, und es bleibt zweifelhaft, ob wir ein Recht haben, sie auch auf die actus Andreae zu beziehn.

2) '*cetera autem quae vel sub nomine Matthiae sive Jacobi minoris vel sub nomine Petri et Joannis quae a quodam Leucio scripta sunt [vel sub nomine Andreae quae a Nexocharide et Leonida philosophis] vel sub nomine Thomae et si qua sunt talia, non solum sunt repudianda, verum etiam noveris esse damnanda*'. Die eingeklammerten Worte fehlen aber in einem Theile der Handschriften (vgl. Thilo acta Andreae et Matthiae p. V).

bringt [1]). Indessen ist diese Deutung der unten angeführten Worte Philasters nicht richtig. Er will vielmehr sagen, dass die Manichäer und ähnliche Häretiker auf Grund der ächten, von Schülern und Begleitern des Apostels verfassten actus die ihrigen erdichtet haben, ebenso wie die ebenfalls bei ihnen umlaufenden actus Johannis, Petri und Pauli (s. o. S. 52 flg.). Allerdings sind uns noch jetzt zweierlei verschiedene Acten des Andreas in griechischer Sprache erhalten, von denen die Einen in den Ländern am schwarzen Meer, die andern in Griechenland spielen. Dieselben bildeten aber, wie sich noch nachweisen lässt, ursprünglich ein Ganzes. Die ersteren sind die acta Andreae et Matthaei (πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθαίου εἰς τὴν πόλιν τῶν ἀνθρωποφάγων) abgedruckt bei Thilo (acta SS. Apostolorum Andreae et Matthiae et commentatio de eorundem origine. Halle 1846) und bei Tischendorf (acta apostolorum apocr. p. 132 sqq.), mit welchen wieder die acta Petri et Andreae (bei Tischendorf im appendix zu den apocalypses apocryphae p. 161 sqq.) zusammen gehören, während das martyrium Matthaei (bei Tischendorf acta app. apocr. p. 167 sqq.) nur literarisch von ihnen abhängig ist. Die letzteren sind die acta et martyrium Andreae, griechisch bei Woog (presbyterorum et diaconorum Achajae de martyrio S. Andreae apostoli epistola encyclica. Leipzig 1747) und bei Tischendorf (acta app. apocr. p. 105 sqq.), lateinisch bei Nausea l. c. f. XXIII^r—XXVI^r) unter der Ueberschrift '*Passio S. Andreae Apostoli*', bei Mombritius im Legendarium (Ausgabe von 1476, Tom. I f. 55 sq.), in den vitis Sanctorum des Lipomanus (I, 367 sqq.) und Surius (VI, 653 sqq.) zum 30. November und anderwärts (vgl. Woog l. c. p. 113 sqq.) abgedruckt. Dieser lateinische Text findet sich, theilweise in einer gegen Ende abgekürzten Fassung, in zahlreichen Handschriften der passiones apostolorum (s. o. S. 140 flg.). Eine andre wol ebenfalls aus dem Griechischen übersetzte [2]) Recension

---

1) '*Nam* [Oehler ex emendatione: *Habent*] *Manichaei apocrypha beati Andreae apostoli, id est Actus quos fecit veniens de Ponto in Graeciam, quos conscripserunt tunc discipuli sequentes apostolum, unde et habent Manichaei et alii tales Andreae beati et Joannis actus evangelistae, beati et Petri similiter apostoli et Pauli pariter apostoli*'. Zu *alii tales* ist nicht *actus* sondern *haeretici* als Subject zu ergänzen. Das von Oehler nach dem zweiten *Manichaei* gesetzte Semikolon ist zu streichen.

2) Cod. Paris. gr. 1539 enthält hinter den πράξεις des Matthäus und Andreas im Lande der Menschenfresser, auch das μαρτύριον Ἀνδρέου, beginnend mit den Worten διδάσκοντος τοῦ Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου ἐν Πάτραις τῆς

der lateinischen 'passio S. Andreae apostoli', bisher ungedruckt, findet sich in den Handschriften der 'virtutes apostolorum' oder des sogenannten „Abdias". Sie beginnt mit den Worten '*Conversante et docente et praedicante verbum dei beato Andrea apostolo apud Achaiam*' und stimmt von den Worten '*ego sum qui praedico*' an wörtlich überein mit dem noch zu besprechenden lateinischen Texte der 'virtutes Andreae', welchen Lazius in seiner Ausgabe des Abdias abgedruckt hat (= Fabricius II, 501, 10—515, 16). S. o. S. 141 flg.

Die Acten des Andreas und Matthäus [1]) in der Stadt der Menschenfresser sind zuerst von Thilo aus drei Pariser Codd., den dem cod. gr. 1556 vorangehefteten alten Pergamentblättern mit Uncialschrift saec. VIII (A), dem cod. 881 saec. XI (B) und cod. 1556 saec. XV (C) herausgegeben. Tischendorf, welcher die Fragmente von cod. A von Neuem verglich [2]), hat ausserdem einen cod. Venet. Marcian. cl. VII n. 38 (D), welcher einen doppelten Anfang enthält (D^a und D^b bei Tischend.) und von dem cod. Ambrosian. C. 92 (E bei Tischend.). Anfang und Schluss verglichen. Unverglichen ist bisher der Text des cod. Paris. gr. 1539 saec. XI. Der griechische Text ist in einer doppelten Recension erhalten, von denen die vorzüglichere durch die codd. A und B vertreten ist, welche auch Thilo und Tischendorf ihren Ausgaben zu Grunde legten. Eine syrische Uebersetzung hat Wright aus dem cod. Add. 14, 652 des Britischen Museums herausgegeben (Apocryphal Acts of the Apostles, p. 93—115 der englischen Uebersetzung). Dieselbe gibt den griechischen Text im Ganzen ziemlich getreu wieder, zuweilen paraphrasirt sie oder kürzt. Hie und da füllt sie kleine Lücken des griechischen Textes aus. Die Stadt der Menschenfresser wird hier als „Stadt der Hunde", wie Wright übersetzt, wol

---

Ἀχαΐας. Denselben oder einen nahe verwandten Text scheint Paris. gr. 770 fol. 37 zu enthalten. S. o. S. 142.

1) Die griechischen Handschriften der acta Andreae et Matthaei mit Ausnahme von cod. A haben in der Ueberschrift und meist auch im Context Ματθαῖος, nicht Ματθείας, ebenso die codd. des Martyriums Matthaei, die angelsächsische und die syrische Version. Dagegen lesen ausser cod. A auch der cod. Barocc. der acta Petri et Andreae und die äthiopische Uebersetzung Ματθείας und ebenso hat Epiphanios Monachos überall. Nikephoros gleicht in der Kirchengeschichte beide Angaben dadurch aus, dass er sowol den Matthäus als den Matthias zu den Menschenfressern schickt (h. e. II, 40 und 41). Ebendahin lassen auch Pseudo-Dorotheos in beiden Texten, Pseudo-Epiphanios, Pseudo-Hippolyt bei Lagarde Constt. App. 284 und Sophronios in der griech. Uebers. von Hieron. de vir. illustr. den Matthias reisen.

2) Vgl. auch die Nachträge in den apocal. apocr. p. 139 sqq.

richtiger als Stadt der Chalyber (ܡܕܝܢܬ ܟܠܒܝܡ), am Schlusse mit dem Zusatze, welche ist „ʿIrḳā“ bezeichnet (ܡܕܝܢܬ ܟܠܒܝܡ ܕܗܝ ܗܝ ܥܪܩܐ). Nöldeke vermuthet statt ܟܠܒܝܡ vielmehr ܟܠܟܝܡ „Kolcher“ wobei nur das Kaph im Anlaute statt ܩ Schwierigkeit macht. Eine äthiopische Uebersetzung ist in dem von Malan übersetzten Certamen apostolorum der (koptischen und) äthiopischen Kirche erhalten (Malan p. 147—163). Die Ueberschrift lautet hier: „Das Buch der Predigt des Matthias“; als Gedächtnistag ist der 8. Magabit (3. März) angemerkt. Die Uebersetzung ist sehr frei, vielfach paraphrasirend oder kürzend. Die Menschenfresserstadt heisst hier Ba'alatsaby; Andreas kommt von Syrien; die Qualen, welche der griechische Text den Andreas allein erleiden lässt, werden hier von beiden Aposteln gemeinsam erduldet. Das grosse Gespräch des Andreas mit Christo auf der Seefahrt, insbesondere die Geschichte von der Sphinx fehlt ganz. Ebenso fehlt der Traum der Schüler des Andreas (p. 147 Tischend.). Auch in den Reden und Gesprächen der folgenden Abschnitte ist Vieles gekürzt.

Ausserdem existirt noch eine von Jacob Grimm herausgegebene Bearbeitung in angelsächsischer Sprache (Andreas und Elene, Cassel 1840). Dem Urtheile Grimms zu Folge sind die beiden Gedichte Andreas und Elene nächst Beovulf die ältesten Erzeugnisse der angelsächsischen Literatur. Wie aber „Elene“ eine Bearbeitung der lateinischen Acta Cyriaci, so ist auch „Andreas“ wol aus einer lateinischen Bearbeitung geschöpft und nicht wie Grimm urtheilt aus griechischen Acten unmittelbar. Die Bearbeitung weicht vielfach von dem griechischen Texte ab, und zwar sind die Abweichungen theilweise der Art, dass sie nicht auf Rechnung des angelsächsischen Dichters selbst gesetzt werden können. So nennt das Gedicht Achaja als das Land, von welchem aus Andreas die Seefahrt zu den Menschenfressern unternimmt, setzt also in Uebereinstimmung mit dem sogenannten Abdias, aber gegen die ältere Ueberlieferung voraus, dass der Apostel nicht Skythien, sondern Achaja zur Provinz erhalten habe; ferner ersetzt es die Sphinx im Heidentempel durch die an der Mauer des Tempels zu Jerusalem ausgehauenen Bilder der Cherubim und Seraphim, erzählt, während Andreas im Gefängnisse sitzt, ein Gespräch zweier Teufel, Vater und Sohn, kennt die in unsern Acten übergangene, aber von den acta Matthaei (p. 170 ed. Tischendorf) vorausgesetzte Einsetzung des Platon zum Bischofe u. a. m. Die von Grimm gegebene Inhaltsübersicht ist auch bei Tischendorf (proll. p. LI sqq.) wieder abgedruckt.

Eine vollständige lateinische Uebersetzung ist bisher noch nicht wiederaufgefunden. Doch hat eine solche sicher existirt, wie ausser dem angelsächsischen Gedicht auch die noch zu besprechende lateinische Bearbeitung durch Gregor von Tours, die 'virtutes Andreae', beweist. Das Fragment in cod. Paris. lat. 12598, welches von den Schicksalen des Matthäus unter den Menschenfressern handelt, gehört nicht den Acten des Andreas und Matthäus, sondern, wie schon die Ueberschrift fol. 46r zeigt, der passio Matthaei an (= Tischend. p. 167 sqq.).

Ausführliche Darstellungen der Reisen und Thaten des Andreas haben sich ausserdem noch in verschiedenen andern katholischen Bearbeitungen, in griechischer und lateinischer Sprache erhalten. Von griechischen Bearbeitungen sind namentlich folgende zu nennen: Zunächst die Schrift des Mönchs Epiphanios (Mitte des 9. Jahrh.) περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων καὶ τέλους τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου καὶ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου, aus cod. Vatic. 824 saec. XII herausgegeben von Albert Dressel (Epiphanii Monachi et Presbyteri edita et inedita. Paris und Leipzig 1843, p. 44—82). Ferner die bisher noch ungedruckten πράξεις τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμέναι, welche M. Bonnet aus zwei Pariser Codd., Paris. gr. 1463 membr. saec. XI und Coislin. 105 membr. saec. XII abgeschrieben und mir zur Benutzung überlassen hat. Die Anfangsworte lauten: τὸν πρωτόκλητον τῆς ἀποστολικῆς δυοδεκάδος Ἀνδρέαν ἐπαινέσαι προθέμενος. Endlich drittens gehört hierher das ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον Ἀνδρέαν τὸν πρωτόκλητον in den griechischen Menäen zum 30. November (Venetianer Quartausgabe von 1684, p. 238 sqq.). Dasselbe rührt von Symeon Metaphrastes her (vgl. Leo Allatius de Simeonum scriptis vor Combefis originum rerumque Constantinopolitanorum manipulus [Paris 1664] p. 125) und ist auch handschriftlich als besondre Schrift erhalten: so in einem cod. Vindobon. hist. gr. XI (vgl. Lambecius ed. I. T. VIII p. 285), ferner in cod. Angelicanus B. 3. 5 saec. XI, in cod. Paris. gr. 774 f. 626r, cod. Monac. gr. 179 f. 201 u. ö. Die Anfangsworte lauten Ἄρτι τοῦ παιδὸς Ζαχαρίου, Ἰωάννου φημὶ τοῦ πάνυ κτλ. In lateinischer Uebersetzung ist das ὑπόμνημα von Combefis (Bibl. Concionatoria VI, 44 sqq.) herausgegeben [1]).

1) Ausserdem findet sich, wie ich durch Bonnet erfahren habe, in cod. Paris. gr. 1485 saec. XI f. 164v eine διήγησις μερικὴ τῶν περιόδων καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου πανευφήμου καὶ ἀποστόλου Ἀνδρέου, welche mit den Worten beginnt ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος καὶ πρῶτος τῆς ἀποστολικῆς ὑπὸ

Eine lateinische Bearbeitung sind die miracula beati Andreae apostoli von Gregor von Tours, gedruckt bei Nausea a. a. O. fol.

Χριστοῦ κλήσεως λαχὼν Ἀνδρέας ὁ ἀπόστολος πόλεως μὲν ὑπῆρχεν Βηθσαϊδά. Dieselbe berichtet zuerst seine Berufung, darnach f. 165^{v} die Reisen nach Nicäa und Thrakien, dann f. 166^{r} die Geschichten von Matthäus und den Menschenfressern in Sinope, f. 167^{v} die Erzählung des angeblichen Dorotheos von Zeuxippos dem Könige von Argyropolis, dann von den Ereignissen zu Paträ und von Maximilla, f. 168^{r} die Geschichten von Aegeates und Maximilla. f. 171^{r} lesen wir auch hier die in den verschiedensten Textgestalten erhaltene Begrüssung des Kreuzes. f. 174 folgt der Schluss ἐτελειώθη δὲ — — ἀμήν. Schon diese Uebersicht zeigt, dass wir es hier wol nur mit einer kritisch werthlosen Bearbeitung der katholischen πράξεις zu thun haben. In nahem Verwandtschaftsverhältnisse zu diesem Texte scheint der des cod. Paris. gr. 1611 saec. XV zu stehn, welcher f. 268^{v} enthält: βίος καὶ πολιτεία καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἀποστόλου Ἀνδρέου τοῦ πρωτοκλήτου. Derselbe beginnt: Ὁ πρωτόκλητος τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέας ὁ ἐπίγειος ἄγγελος — — γέγονεν ἀπὸ Βηθσαϊδά. f. 271^{v} erzählt die Aposteltheilung, f. 272 die Sendung des Andreas und Matthias zu den Anthropophagen, f. 282^{v} die Geschichten von Stratokles, Aegeas etc.; f. 283^{r} folgt die Passion, wie Bonnet bemerkt '*ex Tischendorfii p.* 105 *sqq. ab inscitissimo homine et inliteratissimo breviata*'. Der Schluss folgt f. 290^{v} ταῦτα ἐπράχθη ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ τῆς Ἀχαΐας εἰς Πάτρας τὴν πόλιν — — αἰώνων ἀμήν. Eine Abschrift von diesen Texten zu nehmen, lohnt wol kaum der Mühe. Wichtiger scheint ein cod. Paris. gr. 1313 saec. XV zu sein, welcher die Schicksale des Andreas unter den Menschenfressern erzählt. Auch von dieser Handschrift habe ich durch M. Bonnet Kenntnis. Der Andreastext ist einem Menologium entnommen und beginnt mit den Worten νοεμβρίου λ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου τοῦ πρωτοκλήτου ὅτε ἀπεστάλθη πρὸς τοὺς ἀνθρωποφάγους εὐλόγησον περ. Ὅτε ὁ τοῦ Χριστοῦ ἀπόστολος Ἀνδρέας ἦν ἐν τῷ Πόντῳ ἐν πόλει Ἀμασίᾳ. Nach etwa 50 Blättern lesen wir ὁ δὲ Ἀνδρέας τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ἐπορεύετο ἅμα τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. ὡς δὲ ἔφθασεν τῇ Ἀμασίᾳ ἦν ἐν ἡσυχίᾳ διάγων δοξάζων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ θεότητι ὅτι αὐτῷ πρέπει κτλ. Bemerkenswerth ist, dass die Menschenfresser hier nach Amasia verlegt werden, wohin Andreas nach den lateinischen virtutes zuerst kommt, nachdem er die Menschenfresserstadt verlassen hat.

Unter den bei Leo Allatius (a. a. O.) noch erwähnten Enkomien auf Andreas ist die Schrift des Patriarchen Proklos von Konstantinopel (saec. V) mit den Anfangsworten: ἰσχυρὸν τῆς ἀποστολικῆς ἁλείας τὸ δίκτυον (Combefis Auctar. Novum I, 460 sqq.) von vornherein abzuziehn, da dieselbe nur biblische Nachrichten verwerthet. Unbekannt sind mir zwei andre Enkomien auf Andreas geblieben: das eine (Leo Allatius p. 109) von Hesychios Presbyter von Jerusalem (7. Jahrh.) mit den Anfangsworten σάλπιγξ ἡμᾶς ἀποστολικὴ πρὸς πανήγυριν ἤθροισε (vgl. auch Photios bibl. cod. 269), das andre (Leo Allatius p. 94) von Arsenios, Erzbischof von Korkyra mit den Anfangsworten ζωγράφοι μὲν καὶ λογογράφοι τὴν ἴσην τοῖς ἐντυγχάνουσι προξενοῦσιν ὠφέλειαν.

IX sqq. (S. oben S. 135 flg.). Nach dem vorausgeschickten Prologe sind dieselben aus einem apokryphen Buche 'de virtutibus Andreae' geschöpft, aus welchem Gregor mit Beseitigung aller Weitschweifigkeiten nur eine Zusammenstellung der 'admiranda miracula' gibt. Quelle sind direct oder indirect die gnostischen περίοδοι 'Ανδρέου in einem weit umfassenderen Texte als der bisher in griechischen Handschriften wieder aufgefundene. Die 'miracula' sind in die Sammlung des „Abdias" aufgenommen, liefen aber auch als selbständige Schrift um. Am Schlusse geben sie unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die passio S. Andreae einen ganz kurzen Bericht von des Apostels Martyrium. Grossentheils identisch mit dem Texte Gregors und abgesehn von dem Schlusse nur redactionell verschieden ist der von Lazius aufgenommene Text der 'historia Andreae' (bei Fabricius II, 457, 8—515, 16). Den Schluss desselben bildet die auch als selbständige Schrift verbreitete passio in der oben erwähnten, zweiten Redaction, nur dass am Eingange der Passion der Text bei Lazius vollständiger ist.

Der Inhalt der „Acten des Andreas und Matthäus in der Stadt der Menschenfresser" ist folgender:

Matthäus kommt in die Stadt der Menschenfresser, welche die in ihre Hände fallenden Fremden blendeten und durch einen Zaubertrank des Verstandes beraubten, um sie nach 30 Tagen zu verzehren (sect. 1). Der Apostel wird ergriffen, geblendet, ins Gefängnis geworfen, wo er zahlreiche Leidensgefährten antrifft, behält aber trotz des Trankes sein menschliches Bewusstsein, und fleht Jesum Christum um Hilfe an (sect. 2). Der Herr stellt ihm das Augenlicht wieder her, und verheisst ihm zur Rettung den Andreas zu senden (sect. 3). Nach 27 Tagen wird dieser in dem Lande, wo er damals predigte, durch eine Christophanie gemahnt, sich ins Land der Menschenfresser zu begeben und binnen drei Tagen den Matthäus zu befreien. Andreas bezweifelt erst die Möglichkeit des Unternehmens (sect. 4), geht aber auf das Geheiss des Herrn am folgenden Morgen mit seinen Schülern zum Strande. Hier findet er ein kleines Schiff, in welchem Jesus selbst als Steuermann mit zwei Engeln in menschlicher Gestalt sitzt. Andreas erkennt ihn nicht, erfährt, dass das Schiff nach dem Lande der Menschenfresser geht, und bittet um Aufnahme (sect. 5), obwol er gestehn muss, dass er weder Fahrgeld noch Proviant hat. Als er aber auf Befragen erzählt, er müsse im Auftrage Jesu Christi zu Schiffe gehn, wird er mit seinen Schülern mit Freuden aufgenommen und gespeist (sect. 6 und 7). Während der Fahrt wird er von Jesus, den er immer noch nicht erkennt, ausgefragt und erzählt von den Wunderwerken seines Herrn

(sect. 8—15). Als das Schiff dem Lande naht, sinken Andreas und seine Schüler in Schlaf und werden von den Engeln wunderbar ans Land getragen (sect. 16). Am folgenden Morgen erwachen sie, Andreas erkennt, dass der Herr selbst sein Steuermann gewesen ist und seine Schüler erzählen ihm, dass im Schlafe ihre Seelen von Adlern ins himmlische Paradies entrückt worden seien, wo sie Christus auf dem Throne, umgeben von seinen Engeln, den Patriarchen und Heiligen (des alten Bundes) samt den 12 Aposteln und deren 12 Schutzengeln, geschaut hätten (sect. 17). Andreas blickt auf zum Himmel, erkennt, dass der Herr den Seinen alle Zeit nahe ist und bittet ihn um Vergebung wegen seines Kleinglaubens. Da erscheint ihm dieser nochmals, in Knabengestalt, vergibt ihm seine Schuld, weist ihn an, den Matthäus zu befreien und verkündigt ihm die in der Stadt der Menschenfresser seiner harrenden Martern (sect. 18). Andreas thut wie ihm geheissen, kommt in die Stadt und geht ins Gefängnis. Auf das Zeichen des Kreuzes öffnen sich die Thüren, die sieben Wächter fallen todt zu Boden, Matthäus wird mit seinen Mitgefangenen, 27 Männern und 49 Frauen, befreit. Auf das Gebet des Andreas erhalten die letzteren Gesicht und Menschenverstand zurück und werden angewiesen, ausserhalb der Stadt unter einem Feigenbaum, der sie wunderbar nähren werde, den Apostel zu erwarten. Matthäus wird mit den Schülern des Andreas von einer Wolke in die Nähe des Petrus entrückt (sect. 19—21). Andreas bleibt in der Stadt selbst zurück und hält hinter einer ehernen Säule, auf welcher eine Statue steht, sich verborgen. Auf die Kunde von der Befreiung der Gefangenen beschliessen die Menschenfresser, den Hunger des Tages durch die Leichname der sieben Wächter zu stillen, am folgenden Tage aber über die Greise der Stadt das Loos zu werfen, und von ihrem Fleische sich so lange zu nähren, bis die auf Menschenraub nach den umliegenden Küsten auszusendenden Jünglinge mit frischer Beute zurückgekehrt sein werden. Zunächst werden die Leichen in die Mitte der Stadt gebracht, wo Backofen und Kelter, um Fleisch und Blut der Opfer aufzunehmen, bereitstehn. Aber als die Henker Hand an die Leichen legen, entfallen ihnen auf das Gebet des unsichtbar gegenwärtigen Andreas die Messer und ihre Hände erstarren (sect. 22). Darauf wird das Loos über 217 Greise geworfen. Von den sieben, welche getroffen sind, kauft sich Einer durch Auslieferung seiner beiden Kinder los, welche ohne Barmherzigkeit zur Kelter geschleppt werden. Aber auf das Gebet des Andreas wiederholt sich das vorige Wunder (sect. 23). Die Menschenfresser stehn erschreckt und rathlos da, der Teufel aber fordert sie auf, den Andreas zu tödten, der alles Unheil

verschuldet habe. Aber weder sie noch der Teufel können den Apostel sehn, bis dieser sich auf Jesu Geheiss zu erkennen gibt. Nun wird er ergriffen, drei Tage hinter einander durch die Strassen geschleift, dass das Blut herabströmt und das Fleisch in Fetzen herunterhängt; die Nächte über wird er ins Gefängnis geworfen. In der zweiten Nacht quälen ihn der Teufel und sieben Dämonen, die er in der Umgegend ausgetrieben hat; sie können ihn aber, da sie das Zeichen (des Kreuzes), welches ihm der Herr gegeben hat, auf seiner Stirn sehen, nicht tödten und müssen entfliehen (sect. 24—27). Als sich am dritten Tage dasselbe grausame Spiel wiederholt, betet der Gequälte zum Herrn, wird von ihm getröstet und sieht, wie seine zur Erde gefallenen Fleischstücke und Haare in Fruchtbäume verwandelt sind. Als seine Peiniger ihn wieder in sein Gefängnis bringen, meinen sie, er werde die Nacht nicht überleben. Aber in derselben Nacht erscheint ihm der Herr und macht ihn gesund. Auf Christi Befehl gebietet er darauf einer im Kerker stehenden alabasternen Bildsäule, Meerwasser über die Stadt zu ergiessen (sect. 29). Als die Bewohner am Morgen die Ueberschwemmung sehn und den Fluthen entfliehen wollen, muss auf des Apostels Gebet der Erzengel Michael die Stadt mit einer Feuerwolke umgeben. Als viele schon ertrunken waren und das Wasser den Ueberlebenden bis an den Hals ging, thaten sie Busse, worauf die Bildsäule auf das Gebot des Andreas aufhörte Wasser zu speien. Die Bürger der Stadt befreien den Apostel aus dem Gefängnisse und flehen ihn um Erbarmen; als er herausgeht, weicht das Wasser von seinen Füssen (sect. 30). Auch der Greis, welcher seine Kinder geopfert hat, bittet um Erbarmen, der Apostel verweigert es ihm aber, da er selbst sich seiner Kinder nicht erbarmt habe. Als er zu der Kelter kommt, wo die Menschen geschlachtet wurden, blickt Andreas gen Himmel und betet; da thut sich die Erde auf und verschlingt das Wasser samt dem Greise, der zum Abyssos fährt (sect. 31). Darauf werden die Leichname der Ertrunkenen herbeigebracht und durch das Gebet des Apostels wiederbelebt. Andreas legt den Grund zu einer Kirche, tauft das Volk, übergibt ihnen Christi Gebote und nimmt dann Abschied, obwol die Männer ihn bitten, noch länger zu verweilen und die Kinder weinend und flehend, Asche auf den Häuptern, hinter ihm herlaufen (sect. 32). Auf dem Wege begegnet ihm der Herr abermals in Knabengestalt, befiehlt ihm den Bitten der Kinder und Männer nachzugeben und noch sieben Tage zu bleiben, um sie im Glauben zu stärken, die zum Abyssos gefahrenen Männer heraufzuführen, und erst nach Erfüllung aller ihm gewordenen Aufträge mit seinen Jüngern weiter ins Land der Barbaren zu reisen. Andreas thut

wie ihm geheissen und wird nach Ablauf der sieben Tage von Gross und Klein eine Strecke Weges geleitet (sect. 33).

Hier bricht die Erzählung ab. Sie ist gegen den Schluss hin abgekürzt, wie schon der Umstand zeigt, dass von den aus dem Abyssos heraufzuholenden Männern nicht weiter die Rede ist.

Eine Fortsetzung der Acten des Andreas und Matthäus bilden die Acten des Petrus und Andreas, die uns in griechischer Sprache nur fragmentarisch erhalten sind. Den Anfang haben Woog (a. a. O. p. 401 sq.) und Thilo (a. a. O. S. 30 f.), das Ganze, soweit wir es noch besitzen, Tischendorf (apocal. apocr. p. 161 sqq.) aus dem cod. Barocc. 180 der bibliotheca Bodleiana herausgegeben. Ausserdem besitzen wir noch eine Bearbeitung dieser Acten in äthiopischer Sprache. Im certamen apostolorum finden sich nämlich ganz dieselben Geschichten, welche die griechischen Fragmente von Petrus und Andreas erzählen, vielmehr von Petrus und Thaddäus berichtet (bei Malan p. 221—229). Der Eingang ist verändert; im Uebrigen bietet der äthiopische Text willkommene Ergänzungen der Lücken des griechischen. Noch treuer als in dem äthiopischen Texte sind die Acten des Petrus und Andreas in einer altslavischen Uebersetzung erhalten, welche Tichonrawow (Denkmäler der apokryphen Literatur Bd. II) unter dem Titel „die Reise des Andreas in die Gegend der Barbaren“ edirt hat. Die im Griechischen fehlenden Stellen hat Bonwetsch (Ein Beitrag zu den Acten des Petrus und Andreas, Zeitschr. f. Kirchengeschichte V, 3 [1882] p. 506—509) ins Deutsche übertragen.

In den actis Andreae et Matthaei wird gelegentlich (p. 151, 16 Tischend.) auch des Petrus gedacht. Auf Befehl des Andreas wird hier Matthäus mit den Schülern des Andreas von einer Wolke ergriffen und auf dem Berge niedergelassen, wo Petrus lehrend sich aufhält. Dem entsprechend erzählen nun die acta Petri et Andreae, Andreas sei, nachdem er die Menschenfresserstadt verlassen, von einer leuchtenden Wolke erfasst und auf den Berg getragen worden, wo Petrus, Matthäus und Alexander sassen. Alexander und der gleich nachher erwähnte Rufus — offenbar dieselben, welche Marc. 15, 31 als bekannte Persönlichkeiten erwähnt werden — erscheinen in unsern Acten als die Schüler des Andreas, deren auch die Acten des Andreas und Matthäus mehrfach gedenken, obwol nur im äthiopischen und altslavischen, nicht aber in unserm griechischen Texte ihre Namen genannt sind. Der Schauplatz der Erzählung ist nicht mehr das Land der Menschenfresser, sondern, in Uebereinstimmung mit der am Schlusse der Acten des Andreas und Matthäus (p. 166 Tischend.) dem Andreas gewordenen

Weisung, „das Land der Barbaren", in deren Stadt die Apostel und Apostelschüler wandern, um dort zu predigen. Nachdem die Apostel einander begrüsst, berichtet Andreas von den Leiden, die er bei den Menschenfressern zu erdulden hatte, und wird von Petrus aufgefordert, von seinen Arbeiten auszuruhn. Da erscheint ihnen Christus in Knabengestalt, begrüsst erst den Petrus als Oberbischof seiner Kirche, darnach den Andreas, ermahnt sie zur Standhaftigkeit und befiehlt ihnen, in die Stadt der Barbaren zu gehen. Nachdem er in den Himmel zurückgekehrt ist, machen sich Petrus, Andreas, Matthäus, Alexander und Rufus auf den Weg. Um ein Zeichen zu erlangen, ob ihrer in der Barbarenstadt neue Mühsal warten werde oder nicht, bitten sie einen Greis, der auf dem Felde Saat ausstreut, ihnen Brot zu geben. Wenn er ihnen Brot geben werde, so solle dies ein Zeichen sein, dass keine Mühsal ihrer warte; werde er sprechen, wir haben keins, so würden sie davon das Gegentheil erkennen. Auf die Bitte des Petrus erklärt der Mann sich bereit, ihnen Brot aus der Stadt zu holen und überlässt ihnen inzwischen Ochsen, Pflug und Feld zur Bewachung. Um nicht müssig zu gehn, während der Greis sich für sie bemüht, ergreift Petrus den Pflug und sät, während Andreas hinter den Ochsen hergeht. Andreas nimmt darauf dem Petrus den Pflug ab und streut Samen aus [1]); Petrus segnet denselben mit den Worten: „Same, der du in die Erde geworfen bist im Acker der Gerechten, komm ans Licht" [2]). Hier bricht das erste Fragment im Griechischen ab. Aus dem äthiopischen und altslavischen Texte ersehen wir, dass der Same sofort aufgeht, in die Halme schiesst und reichliche Körner trägt. Inzwischen kommt der Greis mit Broten zurück, sieht was die Apostel gethan haben, fällt ihnen zu Füssen und lässt sich von ihnen bekehren. Auf das Geheiss des Petrus bringt der Mann die Ochsen — die er nur gemiethet hatte — ihrem Eigenthümer zurück und nimmt eine Garbe von den wunderbaren Aehren mit sich, welche das Erstaunen des Thorwärters (nach dem altslavischen Texte: der Bürger) erregt: denn es war keine Erntezeit. Darauf geht er nach Hause, um alles zum Empfange der Apostel vorzubereiten. Die Kunde von der Wundergarbe verbreitet sich in der Stadt; die Aeltesten lassen den Mann vor sich kommen und nöthigen

1) p. 163, 24 ist nach καὶ σὺ κοπιᾷς, ἡμῶν ὄντων einfach ein ἀργῶν oder etwas Aehnliches zu ergänzen.

2) Die folgenden Worte ἐξέλθατε τοίνυν κτλ. hängen mit dem Vorhergehenden gar nicht zusammen. Dazwischen ist, wie der äthiopische und der altslavische Text zeigen, eine grosse Lücke.

ihn unter Drohungen, ihnen alles zu erzählen. Vom Satan getrieben, beschliessen sie, den Aposteln den Eingang in die Stadt zu verwehren. Weil man gehört hat, dass die Apostel die Unzucht verabscheuen, so entkleidet man eine Hure und stellt sie nackt am Stadtthore auf. Die Apostel kommen zum Thore und erblicken die Dirne, welche auf das Gebet des Andreas (im äthiop. Texte des Thaddäus) von dem Erzengel Michael vor den Augen der Aeltesten der Stadt in die Luft erhoben wird. Mit lauter Stimme ruft sie Gott an, die Aeltesten für das ihr Angethane zu bestrafen, denn nur in ihrem eignen Hause habe sie Sünde gethan, und hätte jetzt durch die Apostel, welche alle Sünder bekehren, von ihren Sünden Befreiung erlangt. Dann wendet sie sich an die Jünglinge, die mit ihr gesündigt haben, und fleht sie um ihre Fürbitte an, dass sie aus ihrer Noth errettet werde.

Hier tritt der griechische Text wieder ein [1]). Der Erfolg der Rede des Weibes ist nach demselben dieser, dass viele gläubig werden, und den Aposteln zu Füssen fallen; diese aber legen ihnen die Hände auf, heilen alle Kranken und Dämonischen und das ganze Volk preist Gott. Nach dem äthiopischen Texte bleiben zunächst alle trotz der Rede des Weibes ungläubig, weil Satan ihr Herz verstockt. Aber auf das Gebet der Apostel vertreibt Michael die unreinen Geister, welche die Herzen der Bewohner bestrickten. Nun treten sie ein, predigen und alles bekehrt sich; auch das in der Luft schwebende Weib kommt wieder herab. Die Apostel setzen Bischöfe und Priester ein, machen die ehemalige Hure zur Kirchendienerin, heilen Kranke, vertreiben Dämonen, wecken Todte auf und bestärken alle Bewohner im Glauben.

Die folgende Erzählung ist bis auf den abgerissenen Schluss auch im Griechischen bewahrt. Ein reicher Mann in der Stadt Namens Onesiphoros (2. Tim. 2, 16) sieht die Wunder, welche die Apostel vollbringen und fragt sie, ob er, wenn er an ihren Gott gläubig würde, ebensolche Wunder werde thun können. Andreas stellt ihm die Bedingung, nach dem Beispiele der Apostel all seine Habe, Weib und Kinder zu verlassen. Zornentbrannt würgt er den Apostel, schlägt ihn und schilt ihn einen Magier. Von Petrus darüber zurechtgewiesen,

---

1) Mit den Worten ἐξέλθατε τοίνυν οἱ νεανίσκοι τῆς πόλεως κτλ. beginnt das zweite Fragment, mitten in der Rede des Weibes. Das Folgende scheint im Griechischen wieder lückenhaft zu sein. Denn es konnte doch nicht unerwähnt bleiben, dass die über dem Stadtthore schwebende Hure wieder aus den Lüften herabgeholt wurde. Aber diese ganzen Geschichten hat der Redactor unsres griechischen Textes als anstössig gestrichen.

wendet er sich an diesen mit der Frage, ob auch er ihm gebiete, Weib und Kinder zu verlassen und erhält die Antwort, es sei leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr eingehe, als dass ein Reicher ins Himmelreich komme. Da wird Onesiphoros noch zorniger, würgt auch den Petrus, schilt auch ihn einen Magier und erklärt, nur dann glauben zu wollen, wenn jener ihm das ganz Unmögliche zeigen wolle, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe. Könne der Apostel das nicht, so werde er in Mitten der Stadt schwere Strafe leiden. Da wendet sich Petrus im Gebete zum Herrn, Christus erscheint in Gestalt eines zwölfjährigen Knaben, mahnt die Jünger getrost zu sein und fährt wieder gen Himmel. Ein in der Stadt anwesender Kaufmann, den Philippus zum Glauben bekehrt hat, bringt eine Nadel mit einem besonders grossen Oehre herbei. Petrus heisst ihn eine andre Nadel mit kleinem Oehre bringen, weil bei Gott kein Ding unmöglich sei. Die Nadel wird gebracht; alsbald ist auch ein Kamel zur Stelle. Petrus sticht die Nadel in die Erde und befiehlt dem Kamele im Namen Christi hindurchzugehn. Da erweitert sich das Nadelöhr zum Thor und das Kamel geht vor aller Augen hindurch. Als es auf Befehl des Petrus ein zweites Mal hindurchgegangen ist, erklärt ihn Onesiphoros für einen grossen Magier und will nicht eher glauben, als bis ihm dasselbe Wunder gelungen sei. Heimlich gebietet er einem seiner Knechte, ein andres Kamel und eine andre Nadel herbeizuholen und eine Hure auf das Kamel zu setzen. Petrus merkt es im Geiste, und wiederholt den gleichen Befehl. Derselbe wird erfüllt, das Weib kommt auf dem Kamel reitend herbei, Petrus sticht die Nadel in die Erde und zweimal wiederholt sich dasselbe Wunder auf sein Geheiss. Da bekennt Onesiphoros seinen Glauben, und erklärt sich bereit, all seine Reichthümer den Armen zu geben, damit ihm dasselbe Wunder gelingen möge [1]). Petrus fürchtet, dass ihm die Wunderkräfte versagen würden, weil er das Sigel in Christo noch nicht empfangen hat, aber eine Himmelsstimme gebietet ihm, dem Manne seinen Willen zu thun. Auf Befehl des Petrus vollbringt darauf Onesiphoros wirklich im Namen Christi das Wunder, wird gläubig, vertheilt alle seine Habe den Armen und

1) Auf ὅπως καὶ ἐγὼ ποιήσω ἓν θαῦμα ὡς καὶ ὑμεῖς folgen im Codex die Worte: ἐὰν θέλῃς καὶ σὺ ποιήσῃς ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Da diese Worte wegen des Folgenden nicht von Petrus gesprochen sein können, vermuthet Tischendorf, es seien Worte des Andreas. Aber nach den weiter unten folgenden an Petrus gerichteten Worten Christi ποίησον αὐτῷ ὅσα θέλει scheint der Sinn zu sein, dass der Mann das Gelingen des Wunders von dem Willen des Petrus abhängig macht.

wird samt allen Einwohnern der Stadt getauft. Die Apostel aber reisen unter den Segenswünschen der Neubekehrten weiter [1]).

Es unterliegt wol keinem begründeten Zweifel, dass wir in diesen Acten des Petrus und Andreas ein unmittelbar an die Acten des Andreas und Matthäus sich anschliessendes Bruchstück der alten περίοδοι Ἀνδρέου vor uns haben, wenngleich wie die vorhergenannten Acten nicht mehr völlig im ursprünglichen Texte, sondern in katholischer Ueberarbeitung. Dagegen hat das an anderm Orte zu besprechende μαρτύριον Ματθαίου, obwol es ebenfalls von der Wirksamkeit dieses Apostels in der Menschenfresserstadt weiss, keinen Bestandtheil jenes alten Buches gebildet, sondern gehört einer andern, von den Andreasacten nur literarisch abhängigen Schrift an. Mit den römischen Petrusacten stehn die acta Petri et Andreae in gar keinem Zusammenhang. Petrus wirkt gemeinsam mit seinem Bruder in den Ländern am schwarzen Meer. Er erscheint hier gradezu als Hauptperson, während der dritte von den Zwölfen, Matthäus (oder wie die Handschrift fälschlich schreibt, Matthias) nur im Eingange erwähnt wird, und im weiteren Verlaufe völlig zurücktritt. Wohin Petrus und Andreas nach den Thaten in der Barbarenstadt wandern, ist aus den jetzt erhaltenen Texten nicht zu ersehn.

Von den weiteren Schicksalen des Andreas erzählen die lateinischen 'virtutes Andreae' bei „Abdias" (Fabricius II, 457 ff. hist. apost. Lib. III c. 2 sqq.), offenbar aus einer ursprünglich gnostischen Quelle. Hier begegnet uns wirklich die nach der durch Philaster aufbewahrten Notiz in den gnostischen Acten enthaltene Reise des Andreas von Pontus nach Griechenland. Obwol er nach den 'virtutes' (cap. 2 bei Lazius) ursprünglich Achaja zur Provinz erhielt, schifft er sich doch auch hier auf Befehl des Herrn nach der Menschenfresserstadt ein, um den Matthäus zu befreien, reist aber nach erfülltem Auftrag und nachdem er Schweres unter den Menschenfressern erduldet (c. 2. 3), nach „seiner Gegend" wieder ab. Die Seefahrt, bei welcher Christus das Steuer führt und die Geschichten unter den Menschenfressern werden im gedrängten Auszuge erzählt, die Wunder im Barbarenlande, deren die acta Petri et Andreae gedenken, ganz mit Stillschweigen übergangen; dafür erhalten wir einen

1) Die Ergänzung der abgerissenen Schlussworte καὶ εἶπεν· ἐν ὀ[νόματι]... ist ihrem Inhalte nach völlig sicher. Der Aethiopier hat stark abgekürzt, und lässt den Onesiphoros sofort nach der ersten Wiederholung des Wunders gläubig werden, ohne die Geschichte vom zweiten Kamel und seiner Reiterin zu erwähnen. Dagegen ist der Schluss der ganzen Erzählung nach dem Aethiopier ergänzt.

Bericht über die Reiseroute, die an der Südküste des schwarzen Meeres hin über Amaseia, Sinope, Nicäa, Nikomedien, dann über den Hellespont nach Byzanz, über Perinthos, Philippi nach Thessalonich und zuletzt nach Paträ in Achaja geht. Diesen Bericht hat der Compilator in seiner Quelle schon vorgefunden, aber nicht mehr verstanden, da er den Apostel vielmehr sofort in „sein Land“ zurückkehren lässt und Amaseia (*civitas Amasaeorum*) und Sinope nach Achaja verlegt. Ueberall wohin der Apostel kommt, verrichtet er grosse Wunder. Er heilt zuerst einen Blinden, erweckt dann in Amaseia den am Fieber gestorbenen ägyptischen Knecht eines dortigen Bürgers Namens Demetrius und bringt ebendaselbst die Unschuld eines Jünglings Sostratus, der den Verführungskünsten seiner eigenen Mutter widerstanden hat und dafür von ihr beim Proconsul des Versuches der Blutschande angeklagt, zum Tode der Aelternmörder verurtheilt ist, an den Tag: als die unzüchtige Mutter, von Andreas zur Rede gestellt, ihn selbst als Anstifter des Verbrechens ihres Sohnes anklagt, wird der Apostel ins Gefängnis geworfen, aber auf sein Gebet erfolgt ein gewaltiges Erdbeben: der Proconsul fällt vom Stuhle, die böse Mutter verdorrt und stirbt. Darauf betet der Apostel wieder, das Erdbeben hört auf, und der Proconsul bekehrt sich samt einer grossen Volksmenge (c. 4—6). In Sinope verrichtet Andreas ein Strafwunder an einem unzüchtigen Jüngling und dessen ehebrecherischen Aeltern und bringt alle drei dadurch zur Busse (c. 7), befreit dann die Stadt Nicäa von sieben Dämonen, welche in Hundegestalt die Bewohner belästigen und weckt in Nikomedien einen von denselben Dämonen getödteten Jüngling wieder auf. Auf der Seefahrt nach Byzanz stillt er einen Seesturm, bahnt sich dann auf der Landstrasse durch Thrakien, als Räuber ihn überfallen, durch das Kreuzeszeichen den Weg, schifft sich zu Perinthos ein, und bekehrt dort noch vom Schiffe aus predigend eine zahlreiche Menge. In Philippi verhindert er die Ehe zweier durch nahe Blutverwandtschaft verbundenen Paare als blutschänderisch (c. 11) und kommt dann nach Thessalonich, dem Schauplatze zahlreicher weiterer Thaten. Ein reicher Jüngling, der Aeltern und Habe verlassen hat, um bei dem Apostel zu bleiben, wird von den zürnenden Aeltern verfolgt, die, aber vergebens, Feuer an das Haus legen und als sie eindringen wollen, erst mit Blindheit geschlagen werden, dann von einem wunderbaren Lichte umgeben den Jüngling mit dem Apostel betend antreffen, worauf sich alle übrigen Anwesenden bekehren, die halsstarrigen Aeltern aber, nachdem sie den Sohn enterbt haben, eines plötzlichen Todes sterben (c. 12. 13). Im Theater zu Thessalonich predigt Andreas mit dem Jünglinge vor Tausenden, heilt dann einen seit 20 Jahren an das

Krankenlager gefesselten Mann und erweckt einen von einem Dämon getödteten Knaben (c. 14. 15). Weiter bringt er einen Mann aus Philippi, der um Heilung seines kranken Sohnes fleht, aber selbst gegen die beiden Söhne eines Greises und andre Gefangene keine Barmherzigkeit geübt hat, zur Busse, befreit die Gefangenen, heilt ihre Wunden und erfüllt darnach erst die Bitte des Mannes. Darnach heilt er ein krankes Mädchen, dessen Vater ihm vergeblich kostbare Geschenke bietet und einen dämonischen Jüngling (c. 17. 18). Der Schauplatz dieser und der folgenden Ereignisse ist nach der Darstellung des Abdias nicht mehr Thessalonich, sondern wieder Philippi. Hier treten jetzt Philosophen wider Andreas auf, um mit ihm zu disputiren, werden aber besiegt, worauf er beim Proconsul Quirinus als Religionsstörer denuncirt wird. Dreimal sendet der Proconsul, dem Andreas seine dereinstige Bekehrung ankündigt, vergeblich Soldaten wider ihn aus; von den zuletzt Geschickten stürzt Einer, der von einem bösen Dämon besessen war, als der Dämon vor dem Apostel ausfährt, todt zu Boden. Jetzt erscheint der Proconsul selbst, sieht aber den Andreas nicht eher, als bis dieser sich ihm zu erkennen gibt. Mit dem Kreuzestode bedroht, weckt er den todten Soldaten wieder auf, worauf das Volk den noch immer ungläubigen Proconsul steinigen will, aber von Andreas daran verhindert wird. Am folgenden Tage wird er auf Befehl des Quirinus in die Arena geschleppt, um von wilden Thieren zerrissen zu werden. Nach einander werden ein Eber, ein Stier und ein Leopard auf den Apostel gehetzt, aber keins der Thiere thut ihm etwas zu Leide; dagegen springt der Leopard zum Sitze des Proconsuls und tödtet dessen eignen Sohn. Der Apostel weckt den Knaben wieder auf, der Proconsul bekehrt sich gleichwol nicht (c. 19—21). Die folgende Geschichte, welche durch die abgerissene Kürze des Auszuges fast unverständlich ist, berichtet von der Erlegung einer ungeheuren Schlange, gegen deren Wüthen die Mutter eines von Andreas bekehrten Jünglings um Hilfe gebeten hat, und von der Auferweckung eines von der Schlange getödteten Kindes durch die gläubig gewordene Gattin des Proconsuls (c. 22). In der folgenden Nacht hat Andreas ein Traumgesicht, in welchem ihm Petrus und Johannes erscheinen. Johannes steht auf einem hohen Berge, hebt mit ausgestreckten Armen den Petrus zu sich empor und fordert den Andreas mit den Worten „du wirst den Kelch des Petrus trinken“ auf, ebenfalls emporzusteigen, und als dies geschehen ist, sich neben ihn zu stellen und mit ausgestreckten Händen sich mit ihm zu messen. Es ergibt sich, dass Andreas kürzer als Johannes ist, und letzterer deutet ihm das Gleichnis auf seinen nahe bevorstehenden

Martertod. Nachdem Andreas das Gesicht der Gemeinde erzählt und sie fünf Tage lang ermahnt und getröstet hat, befiehlt er seine Heerde dem Herrn im Gebet, bricht das Brot, nimmt Abschied und reist nach Thessalonich. Nach zwei Tagen schifft er sich nach Paträ ein, wohin ihm zahlreiche Brüder das Geleite geben. Unterwegs wird ein im Sturm über Bord gerissener Mann wunderbar gerettet (c. 23. 24). Am zwölften Tage landet man bei Paträ in Achaja, wo Andreas in Folge göttlicher Weisung in der zweiten Nacht beim Proconsul Lesbius Herberge nimmt. Wie der Apostel eintritt, liegt Lesbius mit geschlossenen Augen regungslos auf seinem Lager. Er bekennt ihm, er habe Soldaten auf Schiffen gegen ihn ausgesendet, um ihn gefangen aus Makedonien zu führen, diese aber hätten Schiffbruch gelitten, und er selbst sei in der Nacht von schwarzen Dämonen, die ihm die nahe Ankunft des Apostels verkündigt, jämmerlich geprügelt worden (c. 25). Der Proconsul wird geheilt und bekehrt sich, ebenso wie seine inzwischen einem andern Manne verheirathete frühere Concubine Trophima, die seitdem häufig ins Prätorium kommt. Durch Callista, die Ehefrau des Proconsuls, bei ihrem Gatten verleumdet, wird Trophima ins Hurenhaus gesteckt, wo sie aber gegen jede unzüchtige Zumuthung durch das Evangelienbuch sich schützt. Ein Jüngling zerreisst ihr die Kleider, so dass das Evangelienbuch zu Boden fällt; da kommt ein Engel der schutzflehenden Frau zu Hilfe, der Jüngling sinkt todt zu ihren Füssen, wird aber durch Trophima wieder erweckt (c. 26). Inzwischen wird die Frau des Proconsuls mit ihrem Intendanten im Bade von einem Dämon getödtet; das Volk, dem Andreas den Zusammenhang des Geschehenen erzählt, erkennt darin das Walten der göttlichen Gerechtigkeit. Doch wird Callista vom Apostel wieder erweckt und bekehrt sich (c. 27). Als Andreas einige Zeit nachher mit Lesbius und vielen Andern am Meeresstrand sitzt, kommt ein Leichnam herangeschwommen, den der Apostel erweckt. Es ist Philopator, der Sohn eines vornehmen Makedoniers Sostratus, der auf der Fahrt zum Apostel mit 39 Gefährten Schiffbruch gelitten hat. Nachdem er seine Geschichte erzählt hat, schwimmen auch die übrigen 39 Leichen heran und werden sämmtlich vom Apostel wiederbelebt (c. 28. 29). Eine Frau Kalliope, welche mit einem Mörder in sündhafter Ehe verheirathet ist, sendet in schweren Geburtswehen ihre Schwester zur Göttin Diana um Hilfe; der Teufel aber, der dieser des Nachts erscheint, verweist sie an Andreas, welcher die Kranke wegen ihrer Sünden straft und ihr dann zur Entbindung von einem todten Knaben verhilft (c. 30). In Korinth bekehrt Andreas den Sostratus, den Vater des Philopator, mit seinem Knechte Leontius,

heilt dann im Bade zwei Dämonische, und hält im Wasser die Anfechtungen des Teufels durch fortwährendes Predigen von sich ab (c. 31. 32). Darnach erwirbt er durch Fasten und Beten einem unzüchtigen Greise Nikolaos, der, nachdem ihn das Evangelienbuch schon einmal vor Sünde bewahrt hat, abermals rückfällig geworden war und nun verzweifelt zum Apostel kommt, die göttliche Vergebung (c. 33). Durch einen Bürger Antiphanes, dessen Weib und Gesinde von Dämonen besessen sind, nach Megara gerufen, heilt er nicht nur den Bitten des Mannes gemäss das Weib, sondern auch, da Gott kein Ansehn der Person kennt, die Uebrigen alle (c. 34). Von da kehrt Andreas nach Paträ zurück, wo inzwischen Aegeates dem Lesbius im Proconsulate gefolgt ist. Maximilla, die Gattin des Proconsuls, liegt grade am Fieber krank darnieder. Ihre Dienerin Ephidama, welche durch einen Apostelschüler Sosia zum Glauben bekehrt ist, ruft den Apostel zu Hilfe; dieser kommt, hindert den Proconsul, der sich aus Betrübnis das Leben nehmen will, an seinem Vorhaben und macht die Kranke gesund, weist aber das angebotene Geldgeschenk des Aegeates zurück (c. 35). Auf dem Rückwege heilt er einen kranken Bettler, einen Blinden mit Weib und Kind, und einen seit 50 Jahren von Wunden und Würmern bedeckten Schiffer (c. 36. 37). Als bald darauf der Bruder des Proconsuls, Stratokles, von Italien kommt, treibt Andreas aus dem Lieblingsknechte desselben einen Dämon aus (c. 38). In Folge dieser Wunderwerke wird Maximilla, die Gattin des Proconsuls, gläubig, und lässt während einer Reise ihres Gemahls nach Makedonien den Apostel im Prätorium predigen, wozu sich eine grosse Volksmenge versammelt. Als Aegeates unerwartet zurückkehrt, wird er auf das Gebet des Apostels verhindert, dass er die Versammlung im Prätorium überrascht, und bevor er noch eintritt, hat Andreas das Volk mit Handauflegung und dem Zeichen des Kreuzes entlassen. Seitdem kommt Maximilla noch häufiger als vorher zum Apostel, sodass sie seltener bei ihrem Gatten schläft. Aegeates darüber unwillig, lässt den Andreas vor sich kommen, sucht ihn zu bereden, den Götzen zu dienen, und wirft ihn für seine freimüthige Predigt von dem menschgewordenen Gotte ins Gefängnis, wo ihn täglich eine grosse Volksmenge besucht (c. 39). Am folgenden Tage besteigt der Proconsul das Tribunal, fordert den Apostel vor und gebietet ihm, von seiner unnützen und abergläubischen Lehre abzulassen. Als dieser sich weigert, lässt er ihm dreimal sieben Schläge geben und liefert ihn den Henkern aus, um ihn an Händen und Füssen gebunden ans Kreuz zu schlagen [1]).

1) Gelegentlich sei bemerkt, dass die Kreuzigung des Andreas in allen

Das Volk geräth darüber in Aufregung, Andreas aber begrüsst das Kreuz als Ziel seiner Sehnsucht, entkleidet sich und wird aufgehängt (c. 40). An 20 000 Menschen stehn umher, unter ihnen auch Stratokles, und Andreas predigt vom Kreuze herab den ganzen Tag und die folgende Nacht hindurch. Am Morgen dringt das Volk in den Proconsul, den Gekreuzigten abzunehmen, damit der Stadt kein Unheil widerfahre. Widerwillig entschliesst sich Aegeates endlich dazu, und kommt selbst zum Kreuze; Andreas aber will sterben, betet und gibt darauf seinen Geist auf. Der Leichnam wird von Maximilla begraben, die seitdem enthaltsam lebt, Aegeates wird Nachts von einem Dämon ergriffen, stürzt sich von einer Höhe herab und stirbt, sein Bruder Stratokles aber weigert sich, die Erbschaft des Gottlosen anzutreten. Als Passionstag des Andreas wird der 30. November bezeichnet (c. 41. 42).

Die Bearbeitung der ‘miracula beati Andreae’ durch Gregorius Turonensis (bei Nausea a. a. O. fol. IX sqq.) bietet denselben Text wie die virtutes Andreae bei Lazius in einer etwas abweichenden Recension. Die Kapiteleintheilung ist vielfach eine andre, das Martyrium des Andreas (c. 36) ist nur in einem kurzen Excerpte aus der ausdrücklich als Quelle citirten passio S. Andreae erzählt; den Schluss (c. 37) macht ein Bericht über das Mannawunder am Grabe des Apostels, übereinstimmend mit der Erzählung desselben Gregor in der Schrift de gloria martyrum (I, 31 p. 754 Ruinart). Aus dem Grabe fliesst Manna wie Mehl und wohlriechendes Oel aus, dessen grössere oder geringere Menge die grössere oder geringere Fruchtbarkeit des Jahres voraus anzeigt. In manchen Jahren soll die Menge des Oeles eine so grosse gewesen sein, dass es bis zur Mitte der dem Apostel geweihten Basilika geflossen sei.

Der Prolog Gregors weist ausdrücklich auf eine ältere Quelle zurück, aus welcher seine Darstellung der virtutes Andreae unter Beseitigung aller misfälligen Weitschweifigkeiten excerpirt sei. Mag dieselbe mit dem Texte bei Lazius identisch oder mit diesem aus einer gemeinsamen Grundschrift entnommen sein, jedenfalls kennzeichnen sich beide, abgesehn vom Schlusse fast völlig identische Redactionen

---

Berichten als Anheftung an das aufrechtstehende Kreuz (ἐσταυρώθη — ὄρθιος wie es ausdrücklich bei Pseudo-Hippolyt de XII app. bei Combefis Auctar. Novum II, 831 heisst) beschrieben wird. Von dem sogenannten „Andreaskreuz“, der crux decussata in Form eines X, weiss die Ueberlieferung nichts. Vgl Justus Lipsius de cruce I c. 7 und Fabricius cod. ap. II, 512 not. 9. Dagegen ist Woog (a. a. O. p. 69 ff.) sehr geneigt, sich der Geschichtlichkeit des Andreaskreuzes anzunehmen.

als Excerpt aus einer weit ausführlicher angelegten Schrift, die uns freilich grösstentheils nur noch in diesem Auszuge erhalten ist. Derselbe ist in seiner gegenwärtigen Gestalt gut katholisch, doch bewegt sich der Erzählungsstoff noch vorzugsweise innerhalb der in den gnostischen Acten herkömmlichen Gedankenkreise. Einzelne Erzählungen, wie die von den beiden Brautpaaren zu Philippi, sind handgreiflich überarbeitet; dasselbe gilt, wie wir bereits sahen, von der Geschichte der Maximilla, der zum Glauben und zur Keuschheit bekehrten Gattin des Aegeates. An einigen Stellen ist durch starke Abkürzungen der Zusammenhang unklar geworden; dahin gehört die Geschichte des von der Schlange getödteten Kindes, auf welche Kap. 22 Bezug genommen wird, ohne dass sie vorher erzählt wäre, die unvermittelte Einführung des Anthimos (c. 24), von dem in der Grundschrift sicher ein Mehreres erzählt war, die Bekehrung des Sostratos, der den Apostel man weiss nicht weswegen um Erbarmen fleht (c. 31) u. A. m. Ebenso verräth sich der Epitomator (c. 19 ff.) in der Geschichte von dem Proconsul Quirinus, dessen Bekehrung Andreas weissagt, ohne dass sie schliesslich erzählt würde. Einmal (c. 42) ist noch die erste Person, durch welche der erste Erzähler sich als Augenzeuge einführte, unverändert stehn geblieben (‘*nobis flentibus reddidit spiritum*’). Einige Erzählungen erinnern an verwandte Stücke in den Acten des Andreas und Matthäus: so die Geschichte von den sieben durch Andreas ausgetriebenen Dämonen (c. 7. 8 vgl. acta Andr. et Matth. sect. 26), und von dem unbarmherzigen Mann in Philippi (c. 17 vgl. acta Andr. et Matth. sect. 23. 31); Anderes, wie die Erzählungen von der gläubig gewordenen Gattin des Procurators Quirinus, von deren Bekehrung gar nichts berichtet ist (c. 22), beruht vielleicht auf einer Vermischung zweier ursprünglich verschiedenen Erzählungen.

Der Schluss der Erzählung bei Lazius findet sich nicht nur als selbständige Schrift in der kürzeren passio S. Andreae (*conversante et docente*) sondern auch in einer ganz andern Recension, in dem angeblichen Briefe der Presbyter und Diakonen der Kirche von Achaja über die Passion des Andreas (griechisch bei Woog a. a. O. und bei Tischendorf acta apost. apocr. p. 105 ff.) wieder.

Die Ueberschrift lautet in den griechischen Handschriften verschieden: bald πράξεις καὶ μαρτύριον (oder blos μαρτύριον), bald περίοδοι καὶ τελείωσις τοῦ ἁγ. ἀπ. Ἀνδρέου. Die Bezeichnung als „Brief“ der Presbyter und Diakonen von Achaja ist den Anfangsworten entlehnt; doch findet sich diese Ueberschrift nirgends in den

Handschriften, und ist erst von dem ersten Herausgeber des griechischen Textes, Woog, eingeführt worden. Wir haben von dem griechischen Texte des martyrium Andreae verschiedene Recensionen: 1) die der codd. Paris. 881 saec. XI (A bei Tischendorf) und Coislin. 121 aus dem Jahre 1345 (B); 2) des cod. Barocc. 180 (C bei Tischendorf, schon von Woog benutzt); 3) eines cod. bibl. Angelican. B. 2. 2 fol. 84r, dessen Mittheilung ich der Güte Useners verdanke. Eine vierte Recension ist die der lateinischen Uebersetzung (D bei Tischendorf). Der Text der codd. A und B ist der vorzüglichste, doch bieten CD in sect. 10 am Anfang Mehreres was in AB fehlt, übereinstimmend mit „Abdias“. D ist vollständiger als C, welcher von sect. 11 ab nur ein kurzes Excerpt bietet. Der angelikanische Text ist vollständig bis zu Ende, und steht dem Texte von AB verhältnismässig am nächsten, weicht aber im Einzelnen oft sehr stark von allen übrigen Recensionen ab. Der Text des „Abdias“, d. h. der ‘virtutes’ bei Lazius ist, völlig unabhängig von dieser Bearbeitung der passio Andreae, direct oder indirect aus dem gnostischen Original geschöpft. Derselbe bietet trotz seiner Kürze Manches, was in der längeren Passion fehlt. Mit CD lassen die ‘virtutes’ den Apostel nur zwei Tage, nicht vier Tage, wie AB Angelic. haben, am Kreuze hängen. Der Name des Proconsuls ist bei AB Angelic., ferner bei Epiphanios Monachos u. A. Αἰγεάτης, bei CD Abdias und in der kürzeren lateinischen passio Αἰγέας, in dem Fragmente bei Evodius Egetes.

Die Eingangsworte lauten: ἅπερ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ἐθεασάμεθα πάντες οἵ τε πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι τῶν ἐκκλησιῶν τῆς Ἀχαΐας, γεγραφήκαμεν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῷ τοῦ Χριστοῦ ὀνόματι καθισταμέναις ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ δύσει, ἄρκτῳ καὶ μεσημβρίᾳ. Die genannten Presbyter und Diakonen rühmen sich, unmittelbar vom Apostel Andreas den Glauben an die heilige Dreieinigkeit [1]) empfangen zu haben. Die Worte, in welche hier die Lehre vom heil. Geiste gefasst ist: τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν τῷ υἱῷ διαμένον verbürgen den griechischen Ursprung des μαρτύριον, da ein lateinischer Schriftsteller seit Ende des 5. Jahrh. nicht unterlassen haben würde,

---

1) εἰς ἕνα θεόν, τριάδα τελείαν, ἀληθινὸν πατέρα ἀγέννητον, ἀληθινὸν υἱὸν μονογενῆ, ἀληθινὸν πνεῦμα ἅγιον τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν τῷ υἱῷ διαμένον, ὅπως δειχθῇ ἓν πνεῦμα ἅγιον τὸ ἐν τῷ πατρὶ καὶ υἱῷ ὑπάρχον ἐν θεότητι τιμίᾳ. Der cod. Angelican. liest hier kürzer, indem er nach ἀληθινὸν πνεῦμα nur hinzufügt διαμένον ἐν θεότητι μιᾷ und alles Weitere weglässt.

das Ausgehn des Geistes vom Vater und Sohn zu lehren. Mit der Augenzeugenschaft, welche die Schreibenden beanspruchen, stimmt die einmal auch bei Lazius vorkommende Rede in der ersten Person des Pluralis überein (c. 42: '*et haec dicens . . . nobis flentibus reddidit spiritum*'), daher bei der Unabhängigkeit beider Berichte von einander die Annahme unabweisbar ist, dass schon die gemeinsame Quelle sich wirklich als einen Bericht von Augenzeugen einführte. Der grösste Theil dieser Acten wird durch ein langes Verhör ausgefüllt, welches Andreas für seinen Christenglauben vor dem Proconsul zu bestehen hat. Der Text bei Lazius bietet mit demselben gar keine, die kürzere Passion nur in den erst später bei ihrer Auslösung aus den virtutes hinzugefügten Eingangsworten eine, überdies nicht ganz wörtliche Berührung [1]). Offenbar ist aber dieses Verhör, welches ganz nach dem Muster der sog. acta praesidialia gebildet ist, für den Verfasser der längeren passio die Hauptsache. Aegeates erscheint hier einfach als Eiferer für den väterlichen Götterglauben. Die schlichte, vielfach an die ältesten Martyrologien erinnernde Sprache jener ersten neun Kapitel hat Manchen, zuletzt noch Woog (a. a. O. S. 130 ff.) veranlasst, die Acten noch dem ersten Jahrhunderte zuzuweisen [2]), eine Annahme, vor welcher freilich schon die trinitarischen Bekenntnisformeln im Eingange und die Bezugnahme auf die ausgebildete Lehre vom Messopfer (sect. 6) hätte warnen

1) Die ungedruckte kurze passio bietet (bald nach dem Eingange '*conversante et docente*') folgende Worte:

'*Aegeas proconsul dixit ad eum: Tu es Andreas qui destruis templa deorum et persuades hominibus superstitiosam sectam, quae nuper a vobis inventa est colere. Andreas respondit: Ego sum qui praedico etc.*' (von hier an = Fabricius II, 508, 10 sqq.).

Die längere passio (die '*epistola*') liest: — — '*Cui Aegeas dixit: Tu es Andreas, qui destruis templa deorum, et suades hominibus superstitiosam illam sectam, quam nuper detectam Romani principes exterminari iusserunt? Andreas dixit: Romani principes nondum cognoverunt hoc etc.*'.

Da die Berührung sich nur auf die Worte '*Tu es Andreas — sectam*' erstreckt, während gleich im Folgenden die Texte weit auseinandergehn, so hat man wol anzunehmen, dass der Redactor der kürzeren Passion, bei deren Auslösung aus dem ausführlicheren Texte, den nöthig gewordenen neuen Anfang unter Benutzung der bereits umlaufenden längeren Passion componirt hat.

2) Vgl. Fabricius cod. apocr. T. II, 746. Derselbe zählt unter den Vertheidigern der Aechtheit auf: Baronius, die Editoren, Saussaye, Possevin, Labbé, Natalis Alexander, Em. v. Schelstrate. Auch Tischendorf (proll. p. XLII) citirt mit Wohlgefallen das Urtheil des Baronius, welcher den Acten einen beinahe kanonischen Werth beigelegt habe und ist nicht abgeneigt, ihnen geschichtliche Glaubwürdigkeit beizumessen.

dürfen. Die Erzählung von der Verurtheilung, Kreuzigung und Bestattung des Andreas (sect. 10—15) ist ausführlicher als bei Lazius, wenn auch einzelne Ausführungen bei letzterem umgekehrt in dem griechischen Martyrium keine Parallele finden. Stratokles und Maximilla werden als bekannte Persönlichkeiten ohne nähere Bezeichnung eingeführt (sect. 11. 13). Ersterer kommt zum Kreuze, verwundert sich, dass der Gemarterte lächelt, und erhält zur Antwort, er lache über die vergeblichen Versuche des Aegeates, ihn zu quälen. Maximilla tritt später auf, als das Volk mit Aegeates herbeieilt, den Apostel lebend vom Kreuze abzunehmen. Weiter ausgesponnen als bei Lazius sind namentlich die Gebetsworte vor der Kreuzigung und die Reden am Kreuz, welche in den lateinischen 'virtutes' stark abgekürzt sind; doch sind die Reden auch im griechischen Texte des Martyriums wie ein früher besprochenes Beispiel zeigt, keineswegs in ihrem ursprünglichen Gefüge erhalten. Als Andreas stirbt, umstrahlt ihn ein himmlischer Lichtglanz, welcher seine Gestalt vor menschlichen Augen verhüllt; das Begräbnis besorgen Maximilla und Stratokles gemeinsam. Als jene nach dem Tode des Apostels von ihrem Gatten sich trennt, sucht dieser sie erst durch Schmeicheleien und Versprechungen zu gewinnen; als es ihm nicht gelingt, geräth er in grossen Zorn und will sie und alles Volk beim Kaiser verklagen, wird aber, als er eben auf Rache sinnt, vom Teufel ergriffen, von einer steilen Höhe herabgestürzt, und haucht mitten auf dem Markte der Stadt sein Leben aus. Stratokles lässt ihn unter den Selbstmördern begraben, und lehnt die Erbschaft des Verstorbenen mit dem Bemerken ab, er wolle mit dem göttlichen Strafgerichte über den Mörder des Apostels keine ihn verunreinigende Gemeinschaft haben.

Eine Vergleichung mit cap. 35—42 der 'virtutes' bei Lazius (Fabricius II, 502, 26 bis zum Schlusse) zeigt bald, dass der noch erhaltene Text des griechischen Martyriums nur ein Fragment ist. Die ursprüngliche Erzählung enthielt, wie auch das bei Evodius (de fide c. 38) erhaltene Bruchstück bestätigt, jedenfalls die Bekehrungsgeschichte der Maximilla, wahrscheinlich aber auch die ganzen bei Lazius Kap. 35—39 berichteten Werke des Apostels. Dieser ganze erste Theil, in welchem gleichsam der Knoten sich schürzt, welcher durch das Martyrium des Apostels seine gewaltsame Lösung findet, war für die Motivirung des Folgenden unerlässlich; indem der Bearbeiter ihn strich und nur das Erbauliche, Martern und Tod des Apostels, übrig behielt, musste er nicht nur den Zorn des Proconsuls, der in der ursprünglichen Legende eine ganz individuelle Veranlassung hat, in

einen allgemeinen Eifer für den väterlichen Götterglauben verwandeln, sondern nimmt nun auch unwillkürlich auf Personen und Dinge Bezug, die in dem ausgelassenen Eingang des Martyriums vorkamen. Auch die Ueberschrift in den griechischen Handschriften πράξεις καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου (cod. A) oder gar περίοδοι καὶ τελείωσις τ. ἁγ. ἀπ. καὶ πρωτοκλήτου Ἀνδρέου (cod. B) passt nur zu dem ursprünglichen, aber nicht mehr zu dem gegenwärtigen Texte; der Ausdruck περίοδοι in cod. B weist überdies auf einen ursprünglichen Zusammenhang mit einem Berichte von den Reisen des Apostels hin.

Auf die gnostischen περίοδοι Ἀνδρέου gehen zum guten Theil, wenn auch nur mittelbar, auch die Nachrichten zurück, welche sich seit dem 5. Jahrhunderte in den verschiedenen nach Epiphanios, Dorotheos, Hippolyt benannten Texten des Verzeichnisses der 12 Apostel finden. Unter ausdrücklicher Berufung auf eine ältere παράδοσις wird hier von Andreas berichtet, derselbe habe das Evangelium den Skythen, Sogdianern und Sakern bez. Gorsinern[1]) verkündet, darnach in der grossen Stadt Sebastopolis, in der Gegend, wo das Zelt des Apsaros und der Hafen des Hyssos und der Fluss Phasis sich befinde, dort wo die wilde Völkerschaft der „innern“ Aethiopier wohne. Bestattet aber liege er zu Paträ in Achaja, in welcher Stadt ihn der dortige König Aegeates habe ans Kreuz schlagen lassen. Da diese Tradition der Translation der Reliquien des Apostels nach Constantinopel, welche im Jahre 357 erfolgte, noch nicht gedenkt, so muss ihr Ursprung älter sein, wenn auch die Apostelverzeichnisse selbst nicht vor der Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden sein können. Die Predigt unter den Skythen und deren Nachbarn, den Sogdianern oder Sugdianern zwischen Oxus und Jaxartes und den nordwestlich von diesen wohnenden Sakern (Σάκαι), hat wie es scheint mit den περίοδοι nichts zu thun. Dagegen versetzen uns die weiteren Angaben in das Gebiet von Kolchis oder ins Land der Abasger am schwarzen Meer, also in dieselben Gegenden, in welchen die Acten des Andreas und Matthäus und des Petrus und Andreas spielen. Hier werden auch die „innern Aethiopier“ zu suchen sein, die natürlich weder mit der Landschaft Meroë noch mit Abyssinien irgend etwas zu schaffen haben. Wenn aber dieselben Texte, welche die Wirksamkeit des Apostels am schwarzen Meere berichten, von

---

1) καὶ Γορσίνοις. Die Lesung bei Pseud-Epiphanios steht fest, vgl. das Citat bei Epiphanios Monachos p. 49. Der Name und Wohnsitz dieser Völkerschaft ist mir unbekannt. Der Verlockung, an die Gordyäer zu denken, glaube ich widerstehn zu müssen.

seinem Kreuzestode zu Paträ durch den — fälschlich zum Könige beförderten — Aegeates zu erzählen wissen, so ergibt sich daraus, dass auch schon in der katholischen Tradition des 4. und 5. Jahrhunderts beide Erzählungen ein zusammenhängendes Ganzes bildeten.

Von den jüngern Texten ersetzt die Recension B des Dorotheos die entfernten Sogdianer und Saker durch das ganze Küstengebiet von Bithynien und Pontos und Thrakien, woneben es sich freilich sonderbar ausnimmt, dass Andreas von da das Land der Skythen durchwandert und hierauf Kolchis bereist haben soll. Doch ist auch in andern Texten aus Σάκαις das näherliegende Θράκαις (und weiter Θρᾷξι) geworden. Die Predigt des Apostels in Thrakien war für die spätere constantinopolitanische Ueberlieferung wichtig genug, um ausdrücklich in den Apostelverzeichnissen Aufnahme zu finden; die σύναξις zum 30. Juni nennt noch bestimmter das Gebiet von Byzanz; der gedruckte Text in den Menäen erwähnt ausdrücklich die Translation der Reliquien des Apostels nach Constantinopel und ebenso die Hippolytos-Dorotheostexte bei Lagarde. Der Kreuzestod in Paträ wird in einem Texte (Pseudo-Hippolyt) ausdrücklich als aufrechte Kreuzigung, das Kreuzesholz als ein Oelbaum bezeichnet; den Aegeates machen einige ältere Texte durch den ähnlichen Klang des Namens an Augaros erinnert, zum Könige von Edessa [1]).

---

1) Dorotheus A (cod. Vindobon., vgl. den lateinischen Text in Bibl. Patr. Max. Lugd. III, 426): Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ [Πέτρου] ὡς οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, Σκύθαις καὶ Σογδιανοῖς καὶ Σάκαις καὶ ἐν Σεβαστοπόλει τῇ ἐσωτέρᾳ, ἔνθα οἰκοῦσιν ἄνδρες Αἰθίοπες ἄγριοι, ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. θάπτεται δὲ ἐν Πάτραις τῆς Ἀχαΐας σταυρῷ προσδεθεὶς ὑπὸ Αἰγέα τοῦ βασιλέως Ἐδεσσηνῶν. Der lateinische Text liest ebenso, trotz der handgreiflichen Verderbnisse. Nach Σεβαστοπόλει ist ausgefallen τῇ μεγάλῃ ὅπου ἐστὶν ἡ παρεμβολὴ Ἀψάρου καὶ Ὕσσου λιμὴν καὶ Φᾶσις ὁ ποταμός, das fälschlich zu Σεβαστοπόλει gerathene τῇ ἐσωτέρᾳ ist aus οἱ ἐσώτεροι verderbt. Der Archetypus las also: ἔνθα οἰκοῦσι Αἰθίοπες οἱ ἐσώτεροι ἄνδρες ἄγριοι. Aus derselben Quelle geflossen, aber theilweise noch vollständiger ist der Text des Pseudo-Sophronios. Derselbe lautet von Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ bis ἐν Σεβαστοπόλει wörtlich wie der vorstehende, und fährt dann fort ἐκήρυξε τῇ μεγάλῃ, ὅπου ἐστὶν ἡ παρεμβολὴ Ἀψάρου καὶ Φᾶσις ὁ ποταμὸς ἔνθα οἰκοῦσιν Αἰθίοπες οἱ ἐσώτεροι. Der Schluss von θάπτεται an wörtlich wie oben, auch mit dem Fehler Ἐδεσσηνῶν. Cod. Matrit. 105 schreibt nach καὶ Σάκαις folgendes: ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον· καὶ ἐν πόλει τῇ μεγάλῃ, ὅπου ἡ παρεμβολὴ Ἄψαρος καὶ φάσις ὁ ποταμὸς ἔνθα οἰκοῦσιν Αἰθίοπας· θάπτεται δὲ ἐν Πάτραις τῆς Ἀχαΐας σταυρῷ προσδεθεὶς ὑπὸ Αἰγέα ἀνθυπάτου σταυρωθείς. — Pseudo-Epiphanios (Paris. gr. 1115): Ἀνδρέας δὲ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὡς οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασιν, ἐκήρυξε Σκύθαις καὶ Σουγ-

Auf dieselbe Ueberlieferung, welche in den Apostelverzeichnissen zusammengefasst ist, gehen auch die Darstellungen bei Niketas Paphlago in dem ἐγκώμιον auf Andreas (bei Combefis Auctar.

δαΐνοῖς [l. Σουγδιανοῖς] καὶ Γορσίνοις. ἐκήρυξε δὲ καὶ ἐν Σεβαστοπόλει τῇ μεγάλῃ· ὅπου ἐστὶν ἡ παρεμβολὴ Ἄψαρος [l. Ἀψάρου] καὶ Ὕσσου λιμὴν καὶ φάσσης [l. φάσις] ποταμός· ἔνθα οἰκοῦσιν Αἰθίοπες. θάπτεται δὲ ἐν Πάτραις τῆς Ἀχαΐας σταυρῷ προσδεθεὶς ὑπὸ Αἰγεάτου βασιλέως Πατρῶν. Der Text bei Epiphanios Monachos (p. 49 Dressel) lautet: τοῦ δὲ ἁγίου Ἐπιφανίου ἐπισκόπου Κύπρου λέγοντος ὡς ἐκ παραδόσεως ἔχειν, τὸν μακάριον ἀπόστολον Ἀνδρέαν διδάξαι Σκύθας, Κοσογδιανοὺς [l. καὶ Σογδιανοὺς] καὶ Γορσινούς, ἐν Σεβαστοπόλει τῇ μεγάλῃ, ὅπου ἐστὶν ἡ παρεμβολὴ Ἀψάρου καὶ Ὕσσου λιμὴν καὶ Φάσις ποταμός· ἔνθα οἰκοῦσιν Ἴβηρες καὶ Σοῦσοι καὶ Φοῦστοι καὶ Ἀλανοί. Die zuletzt aufgezählten Völkernamen sind eine geographische Erläuterung der Αἰθίοπες ἐσώτεροι. — Stärker weichen der Dorotheostext B und der Hippolytostext ab. Dorotheos B: Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ πᾶσαν τὴν παραλίαν τῆς Βιθυνίας τε καὶ Πόντου, Θράκης τε καὶ Σκυθίας διῆλθεν εὐαγγελιζόμενος τὸν κύριον. μετέπειτα ἐπορεύθη ἐν Σεβαστοπόλει τῇ μεγάλῃ, ὅπου ἡ παρεμβολὴ Ἄψαρος [Ἀψάρου] καὶ ὁ Φάσις ποταμός, ἔνθα οἱ ἐσώτεροι Αἰθίοπες κατοικοῦσιν. ἐτάφη ἐν Πάτραις τῆς Ἀχαΐας, σταυρωθεὶς ὑπὸ Αἰγεάτου. Pseudo-Hippolyt: Ἀνδρέας Σκύθαις, Θρᾳκαις [Coislin. 120 Θραξὶ] κηρύξας [Coislin. 296 τὸ εὐαγγέλιον] ἐσταυρώθη ἐν Πάτραις τῆς Ἀχαΐας ἐπὶ ἐλαίας ὄρθιος καὶ θάπτεται ἐκεῖ. Der Mischtext bei Lagarde Const. App. 283: Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Πέτρου· οὗτος ἐκήρυξεν πάσῃ τῇ παραλίῳ Βιθυνίας τε καὶ Πόντου, Θράκης καὶ Σκυθίας· μετέπειτα δὲ ἐπορεύθη ἐν Σεβαστουπόλει τῇ μεγάλῃ, ὅπου παρεμβάλλει ψάρος [παρεμβολὴ Ἀψάρου] καὶ Φάσις ποταμός· οὗ ἐσώτεροι οἱ Αἰθίοπες οἰκοῦσιν· ἔπειτα ἐν Πάτραις τῆς Ἀχαΐας· καὶ ἐσταυρώθη ὑπὸ Αἰγεάτου ἀνθυπάτου· καὶ ἐτέθη ἐν Πάτραις τῆς Ἑλλάδος· μετετέθη δὲ ἐν Κωνσταντινουπόλει μετὰ Λουκᾶ τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ Τιμοθέου. Das Scholion der Wiener Codd. hist. gr. 46 u. 47 [xy] bei Lagarde p. 281: Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Πέτρου κηρύττει [ἐκήρυξεν y] τὸ εὐαγγέλιον Σκύθαις, Σογδιανοῖς, Θραξίν· ὃς διὰ τὸ Χριστοῦ κήρυγμα σταυρῷ τελειοῦται ὑπὸ Αἰγεάτου ἀνθυπάτου καὶ ἐτάφη ἐν Πάτραις, ὕστερον δὲ μετετέθη ἐν Κωνσταντινουπόλει ὑπὸ Κωνσταντίου [Κωνσταντίνου x] αὐτοκράτορος. Die σύναξις τῶν ιβ' ἀποστόλων zum 30. Juni: Ἀνδρέας ὁ πρωτόκλητος καὶ ἀδελφὸς Πέτρου πᾶσαν τὴν παράλιον Βιθυνίας τε καὶ Πόντου καὶ Ἀρμενίας τὸν Χριστὸν κηρύξας καὶ ὑποστρέψας διὰ Πόντου καὶ Βυζαντίδος κατῆλθεν μέχρις Ἑλλάδος καὶ ἐν Πάτραις τῆς Ἀχαΐας ὑπὸ Αἰγεάτου σταυρωθεὶς τελειοῦται. In dem gedruckten Texte der Menäen zum 30. Juni folgt hier noch die Translation der Reliquien des Apostels auf Befehl des Kaisers Konstantin (sic) nach Konstantinopel durch den heiligen Artemios. Die Texte des angeblichen Symeon Logothetes (cod. Paris. gr. 1712) und des Menologium Basilii (Albani III; 146; Migne Patr. gr. 117, 516) erwähnen nur den Märtyrertod in Paträ. Logothetes: Ἀνδρέας ὁ τούτου αὐτάδελφος ἐν Ἀχαΐᾳ ἤτοι ἐν Πάτραις τῆς Πελοποννήσου ὑπὸ Αἰγεάτου [cod. αἰγαίᾳ τοῦ] ἡγεμόνος σταυρωθεὶς καταλύει τὸν βίον. Menolog. Basil.: Τρίτος Ἀνδρέας ὁ πρωτόκλητος, ὁ ὑπ' Αἰγεάτου ἐν δένδρῳ σταυρωθείς.

Noviss. I, 335 sqq.) und bei Nikephoros Kallistos in der Kirchengeschichte (II, 39) zurück. Die Völker, denen Andreas gepredigt hat, sind nach Niketas die Iberer, Sauromaten, Taurer und Skythen; das ganze Land nördlich und südlich vom schwarzen Meere (also ausser Kolchis und dem bosporenischen Reiche auch Pontos und Bithynien) soll Schauplatz seiner Wirksamkeit gewesen sein. In Skythien leidet er die Verfolgung, von welcher die Acten des Andreas und Matthäus zu erzählen wissen. Dann geht er weiter nach Byzanz, wo er (nach dem Verzeichnisse der 70 Jünger) den Stachys einsetzt, nach Thrakien, Makedonien, Thessalonich, dem Peloponnes, zuletzt nach Paträ in Achaja, wo er die Maximilla und den Stratokles bekehrt und drei Tage lang ans Kreuz gebunden wird. Die Abhängigkeit von den περίοδοι (oder einer katholischen Bearbeitung derselben) ist in dieser Darstellung ganz unverkennbar.

Nikephoros lässt den Apostel mit den jüngern Texten des Indiculus zuerst nach Kappadokien, Galatien, Bithynien, darnach ins Land der Menschenfresser (ἡ τῶν ἀνθρωποφάγων ὠνόμασται), in die Einöde der Skythen, zu den nördlichen und südlichen Gegenden am Pontos Euxeinos gehn, dann nach Byzanz, wo er den Stachys einsetzt, Thrakien, Makedonien, Thessalien, Achaja; zuletzt wird er durch Aegeates gekreuzigt, weil er die Maximilla und den Stratokles gelehrt hat, die Gottlosigkeit des Aegeates zu verabscheuen.

Ausser dem oben besprochenen griechischen μαρτύριον besitzen wir noch, wie bereits bemerkt ist, drei andre ausführliche griechische Bearbeitungen der περίοδοι, die (ungedruckten) πράξεις ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμέναι, die Schrift des Mönchs Epiphanios περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων καὶ τέλους Ἀνδρέου und das ὑπόμνημα in den Menäen. Von diesen dreien ist das ὑπόμνημα nur ein Auszug aus den ungedruckten πράξεις, mit denen es überall, wo diese von Epiphanios abweichen, zusammenstimmt. Schwieriger zu bestimmen ist das Verhältnis der beiden andern Documente. Der Erzählungsstoff ist in allem Wesentlichen bei beiden der gleiche. Wenn man von dem Eingange, der Geschichte des Apostels vor seinen Reisen, sowie von dem Schlusse, der μετάστασις der heiligen Reliquien, absieht, so laufen beide Darstellungen einander so durchgängig parallel, dass die Annahme eines literarischen Verwandtschaftsverhältnisses unerlässlich wird. Der Grad der Uebereinstimmung beider Texte ist an verschiedenen Stellen sehr verschieden. Streckenweise ist sie nur eine sachliche; sehr häufig aber treten beide Texte wieder so nahe an einander, dass auch der wörtliche Ausdruck der gleiche ist. Dabei hat Epiphanios fast

überall den kürzeren, knapperen, der anonyme Enkomiast einen viel ausführlicheren, breitspurigeren Text. Man könnte ersteren Text ohne Weiteres als Excerpt aus dem letzteren betrachten, mit wenigen, insbesondere auf des Epiphanios Reiseerlebnisse bezüglichen Zuthaten, wenn er nicht umgekehrt manche gewiss relativ ursprüngliche Stücke, die bei dem andern fehlen, enthielte, meist kürzere oder längere Redestücke, von denen dieser höchstens eine kurze Inhaltsangabe bietet, aber auch verschiedene geschichtliche Partien [1]). Das ist um so auffälliger,

---

1) Vgl. Epiphan. ed. Dressel p. 48 lin. 11: ἄνδρες διά τί κτλ. mit cod. Paris. 1463, f. 160r: πρὸς οὓς ἐξελθόντες οἱ τῆς ἀληθείας κήρυκες πλεῖστά τε παρακαλέσαντες καὶ νουθετήσαντες αὐτοὺς καὶ τῷ τῆς εὐσεβοῦς θεογνωσίας λόγῳ φωτίσαντες, ἰουδαίους τε καὶ ἕλληνας οὐκ ὀλίγους ἔπεισαν συνθέσθαι τοῦ ἐμμένειν τῇ πίστει. Ebenso fehlt f. 161r die Rede τεκνία μου κτλ. = Epiph. 49, 8. Dafür heisst es f. 161r nach den Worten τῇ δὲ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ ἀπολούσας ἀπέλυσε nur παραγγείλας αὐτοῖς φυλάττειν ἀμείωτον τὴν παρακαταθήκην τῆς πίστεως. So wird auch die Disputation mit den Juden zu Amisos = Epiph. 51, 16 sqq. beim Enkomiasten f. 161v nur in indirecter Rede angeführt, aber so, dass aus der Erzählung des Andreas von seiner Berufung zur Nachfolge Christi und aus seiner Predigt von Jesu (= Epiph. 51, 28) alles Wesentliche mitgetheilt wird. Dagegen fehlt wieder die Predigt an die hilfesuchenden Volksmassen = Epiph. 52, 31 und die Rede am folgenden Tage = Epiph. 54, 9 ganz; während ferner die erste Rede zu Nicäa = Epiph. 57, 27 fast wörtlich erhalten ist f. 165r col. 1, 25, so folgt von der zweiten Rede f. 166v col. 1 = Epiph. 59, 12 und von der längeren dritten f. 166v col. 2 = Epiph. 60, 11 wiederum nur eine kurze Inhaltsübersicht u. a. m.

Der Enkomiast hatte also grade an der treuen Wiedergabe der Redestücke ein geringeres Interesse, als an der ausführlichen Erzählung der Werke, insbesondere der Wunder des Apostels. Nur in der eigentlichen Passionsgeschichte scheint es, als hätten beide die Rollen getauscht. Während grade hier der Enkomiast einzelne Redestücke, wie den Gruss an das Kreuz und die Anrede an Aegeates in einer zweifellos noch ursprünglicheren Form bietet, gibt er andrerseits einen stark ins Kurze gezogenen Bericht der nähern Umstände der Kreuzigung und der letzten Schicksale des Gekreuzigten. Statt der ausführlichen Erzählung von dem Befreiungsversuche des Stratokles (Epiph. 74, 15—75, 30) gibt er nur eine flüchtige Notiz (f. 179r 2, 21); den specielleren Bericht über die Kreuzigung und das Gespräch mit Stratokles lässt er ganz weg, ebenso die Rede an das Volk (Epiph. 76, 13—77, 30); von der Rede des Volks (Epiph. 78, 6—21) gibt er nach seiner Gewohnheit nur eine kurze Inhaltsangabe (f. 179v col. 1, 17), von dem Jubel der Seinen über seine bevorstehende Befreiung und von seinen abmahnenden Worten an sie (Epiph. 78, 31—79, 19) erfahren wir gar nichts. Auch das Gebet des Apostels, der Herr möge seine Abnahme vom Kreuze verhindern (Epiph. 80, 11 sqq.), fehlt. Sehr selten sind die Fälle, wo der Enkomiast, abgesehn von dem eigentlichen μαρτύριον, historische Notizen des Epiph. übergeht. Dahin gehört z. B. Epiph.

da der Enkomiast es sonst gar nicht liebt, sich kurz zu fassen, im Gegentheil da, wo er sich ex professo aufs Lobreden legt, sich gradezu als ein heilloser Schwätzer erweist. Weit ausführlicher als die Darstellung des Enkomiasten ist die des Epiphanios, abgesehn von den Reden, namentlich in der eigentlichen Passion (p. 77 sqq.); hier macht erstere den Eindruck eines Excerptes. In der Regel ist aber das Umgekehrte der Fall. Ferner füllt der Enkomiast verschiedene Lücken bei Epiphanios aus und setzt andre wegen ihrer Kürze bisher unverständliche Stellen zuerst in ihr richtiges Licht[1]). Der breitere Text

65, 21 die Angabe, der alte Name von Hamastra (Amastris) sei Κρῶμνα gewesen, 68, 14 die Nachricht, die Stadt Theodosia habe unter einem Sarmaten-Könige gestanden, 69, 15 die Geschichte von der Belehrung der Ephidamia durch den Apostel u. A. m.

1) So sind Epiph. 47, 5 nach Τύανα πόλιν τῆς Καππαδοκίας die Worte ausgefallen: κἀκεῖσε μικρὸν ἐνδιατρίψαντες χρόνον καί τινας κατηχήσαντες καταλαμβάνουσιν ἐν Ἀγκύρᾳ πόλει τῆς Γαλατίας (cod. Paris. 1463 f. 160[v]). Epiph. 51, 2 ist die Darstellung durch ein längeres Einschiebsel, welches des guten Mönchs eignen Reiseerlebnissen gewidmet ist, unterbrochen; in Folge dessen fällt die Notiz über die Trennung der beiden Apostelbrüder λοιπὸν εὕρομεν, ὡς οἱ δύο ἀδελφοὶ ἐμερίσαντο κτλ. sehr dürftig aus. Durch den Enkomiasten erfahren wir Näheres (f. 161[r]): ἐκεῖθεν (bei der Abreise von Sinope) διαχωρισθέντες οἱ πρῶτοι τῆς ἀληθείας κήρυκες καὶ κατὰ θεὸν αὐτάδελφοι κτλ. — — καὶ ὁ μὲν Πέτρος παραλαβὼν Γάϊον σὺν ἑτέροις πρὸς τὰ τῆς δύσεως ὑπέστρεψεν κλίματα· ὁ δὲ μακάριος Ἀνδρέας τόν τε Ματθίαν καὶ λοιποὺς τῶν μαθητῶν συνεπαγόμενος εἰς τὰ πρὸς ἥλιον ἀνίσχοντα μέρη ἐπορεύετο. Auf die lange Rede Epiph. 60, 11—64, 28 folgt nach dem Enkomiasten noch eine zweite Predigt am folgenden Morgen (f. 167[r] col. 1 l. 1), welche aber nach der hier gegebenen Inhaltsübersicht mit der zweiten Hälfte der vorigen Rede zusammenfällt. — Ziemlich trümmerhaft ist der ursprüngliche Text von Epiphanios auch im Folgenden (p. 65, 13 sqq.) überliefert. Nicht in Chalkedon, sondern in Nikomedien, wo dem Apostel die früher bekehrten Jünger entgegenkommen, erfolgt die Auferweckung des von einem Dämon getödteten Kallistos (f. 167[v] col. 2 unten). Wenige Zeilen später scheint Epiphanios von den Bewohnern von Amastris zu erzählen, was nur auf die von Sinope passt (65, 22 sqq.). In Wahrheit hat seine Erzählung hier eine Lücke. Wie der Enkomiast (f. 167[v]—168[v]) berichtet, ordinirt Andreas in Amastris den Palmas zum Bischof und begibt sich von da auf dem schiffbaren Strome Parthenios (Παρθενίου ποταμοῦ) bis zu dem Stapelplatze Charax (τὸ τοῦ Χάρακος ἐμπόριον), welcher von den beiden hier sich vereinigenden Flüssen, dem südlichen Lykos und dem nördlichen Lusis, wie von einem Walle umgeben wird. Gemeint ist wol Eupatoria am Zusammenflusse des Lykos und Skylax; der vereinigte Fluss heisst sonst Iris. Es folgt eine Schilderung der Lage des Orts und des frequenten Marktes, welcher hier alljährlich im Monat Loos gehalten wird. Hier baut Andreas eine nach seinem Namen genannte Kirche,

macht hier und da den Eindruck einer blossen Paraphrase, ist aber im Ganzen und Grossen sicher der ursprünglichere; um so mehr stellt eine

---

welche erst οὐ πρὸ πολλῶν ἐτῶν wegen Baufälligkeit niedergerissen, und von einem ἀνὴρ ἰλλούστριος, τῆς θείας δόσεως ἐπώνυμος (Theodosios) neu erbaut worden sei. Nun erst begibt sich Andreas wieder nach Sinope, wohin die Epiph. 65, 22 sqq. erzählte Geschichte richtig verlegt wird. — Ein völlig verderbter Text liegt bei Epiph. 67, 14 sq. vor: καὶ μετὰ τὴν πεντηκοστὴν Ἀνδρέας καὶ Σίμων ὁ Κανανίτης καὶ Ματθίας καὶ Θαδδαῖος ἔμειναν ἐκεῖ πρὸς Αὔγαρον· οἱ δὲ λοιποὶ διερχόμενοι τὰς πόλεις — κατῆλθον εἰς Ἰβηρίαν. Dafür bietet der Enkomiast (fol. 170' col. 2 l. 18): μετὰ δὲ τὸ παρελθεῖν τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς, ἔξεισιν ἐπὶ τὸ κήρυγμα, συνεπομένους ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ Σίμωνα τὸν λεγόμενον Κανανίτην, Ματθίαν δὲ τὸν ἀντὶ Ἰούδα κληρωθέντα καὶ Θαδδαῖον· μεθ' ὧν καταλαμβάνει τὴν Ἐδεσσηνῶν πόλιν· ἐν ᾗ Θαδδαῖος μὲν ὑπέμεινε πρὸς Αὔγαρον τὸν αὐτόθι τοπάχην· ᾧ καὶ τὴν ἀχειρότευκτον μορφήν, ἀΰλως ἐν ὕλῃ μεμορφωμένην τῆς θεανδρικῆς ἐμφερίας Χριστοῦ, μετὰ τῶν θεοχαράκτων γραμμάτων αὐτὸς ἐκόμισε πρότερον· δι' ὧν παραχρῆμα τήν τε σωματικὴν εὐρωστίαν ἅμα καὶ τὴν ψυχικὴν εὐεξίαν πιστεύσας εἰσδέχεται. ὁ δὲ φερώνυμος Ἀνδρέας μετὰ τῶν λοιπῶν μαθητῶν διερχόμενος τὰς πόλεις καὶ χώρας — — — τῇ τῶν Ἰβήρων χώρᾳ προσεπιβαίνουσιν. Eine grosse Lücke füllt der Enkomiast auch Epiph. 69, 7 sqq. aus. Die ganzen auch in den lateinischen virtutes enthaltenen Geschichten vom Proconsul Lesbios sind hier bei Epiph. gestrichen, und dafür 69, 3 gleich von vornherein Aegeates als Proconsul von Paträ bezeichnet (vgl. cod. Paris. 1463 f. 172', 1, 10—173v, 1, 7). Sehr abweichend von Epiph. und weit ausführlicher ist ferner (f. 174r col. 2) die Geschichte von dem Aussätzigen am Hafen (Epiph. 70, 22) erzählt. Während keiner von den Begleitern des Apostels den Gestank, den der Kranke verbreitet, erträgt, geht Andreas auf diesen zu, verkündigt ihm seine Heilung und fordert ihn auf, ihm zu folgen. Er zieht ihm die mit Schmutz, Eiter und Würmern bedeckten Lumpen vom Leibe, badet ihn im Meere und als der Mann herauskommt, ist er völlig rein und gesund. Darauf befiehlt er, ihm frische Kleider zu geben. Der Geheilte aber eilt voller Freude nackt mitten in die Stadt auf den Markt, wo er laut Gott seinen Dank sagt; der Apostel eilt ihm nach und bekleidet ihn. Die Darstellung des Enkomiasten ist an sich nicht ausführlicher als viele andre auch. Aber sie ist darum wichtig, weil sie sich durch die parallele Erzählung der lateinischen virtutes controliren lässt (Fabric. 505, 6). Die Vergleichung ergibt, dass alle die speciellen Züge, welche der Enkomiast vor Epiph. voraus hat, auch durch den Lateiner bestätigt werden, liefert also einen schlagenden Beweis für die grössere Ursprünglichkeit der ausführlichen Darstellung. Aehnlich wie hier ist das Textverhältnis in der weiter unten folgenden Erzählung von der Heilung des Alkman, des Lieblingssklaven des Stratokles, wobei wieder der Enkomiast eine viel breiter angelegte Darstellung bietet (f. 176r vgl. Epiph. 71, 28). Doch gibt hier auch der Lateiner (= Fabric. 506, 8) nur ein kurzes Excerpt. Aber auch dieser lässt ebenso wie der Enkomiast den Stratokles von Italien kommen, statt wie Epiph. berichtet, von Athen. — Von der Kreuzigung des

Vergleichung die schriftstellerische Kunst des Epiphanios ans Licht, der nichts zur Fortführung der Erzählung Wesentliches ausgelassen hat, und mit ganz vereinzelten Ausnahmen nirgends ein abgerissenes Excerpt, sondern stets eine fliessende wohlzusammenhängende Darstellung gibt. Hiernach ist keine der beiden Darstellungen direct von der andern abhängig, sondern beide sind aus einer gemeinsamen Quelle geflossen, von welcher uns der Enkomiast im Ganzen und Grossen noch ein treueres Bild als Epiphanios erhalten zu haben scheint. Die Quelle selbst ist nicht viel älter als die Schrift des Epiphanios. Denn auch für den Enkomiasten liegt die Regierung des Bilderstürmers Konstantinos Kopronymos (741—775) und der Sieg der Bilderanbetung bereits in der Vergangenheit (cod. Paris. 1463 f. 160[v] col. 1: ἐπὶ δὲ τῆς δυσσεβοῦς βασιλείας τοῦ κοπρωνύμου τυράννου, τινὲς τῶν χριστομάχων καὶ ἀθέων εἰκονοκλαστῶν ἐκεῖσε παραγενόμενοι καθεῖλον τὴν τοιαύτην ἀποστολικὴν καὶ τιμίαν εἰκόνα, ξέσαι βουλόμενοι ταύτην καὶ ἀφανίσαι· οἳ καὶ πολλὰ μηχανησάμενοι πρὸς τὸ τοιόνδε ἐγχείρημα καὶ μηδὲν τὸ παράπαν ἀνύσαι δυνηθέντες, ἀπῆλθον κατησχυμμένοι καὶ ἄπρακτοι. Ganz dieselbe Geschichte erzählt aber auch Epiphanios (47, 28). Derselbe will sie aus dem Munde eines sinopitischen Mönches Theophanes haben; offenbar hat er sie aber, wie die wenigstens theilweise auch hier hervortretenden wörtlichen Berührungen zeigen, mit dem Enkomiasten aus gemeinsamer Quelle geschöpft. Diese letztere kann also nicht älter sein als das Ende des 8. Jahrhunderts.

Welches diese Quelle war und von wem sie herrührt, wird sich schwerlich mit Sicherheit ermitteln lassen. Der Titel der ausführlicheren Schrift in cod. Paris. 1463: πράξεις . . . ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμέναι scheint darauf zu deuten, dass das benutzte Original den Titel πράξεις Ἀνδρέου führte, wogegen die Ueberschrift in cod. Coislin. 105 eher auf die ursprüngliche Bezeichnung περίοδοι schliessen lässt [1]). Die Quellen-

---

Andreas an (= Epiph. 74, 5) gibt der Enkomiast eine stark verkürzte Darstellung; doch haben grade hier einige Redestücke in der von ihm mitgetheilten Gestalt Spuren des Ursprünglichen bewahrt. Im Uebrigen liessen sich noch zahlreiche Beispiele anführen, in denen die Erzählung des Enkomiasten nicht blos ausführlicher, sondern auch an malerischen Detailzügen reicher ist als die des Epiphanios. Vgl. beispielsweise f. 161[v] col. 1 oben die Schilderung der fruchtbaren Lage von Amisos (= Epiph. 51, 10). f. 166[r] col. 1 unten die ausführliche Darstellung der Wunderheilungen (= Epiph. 60, 4) u. A. m.

1) μηνὶ τῷ αὐτῷ (Νοεμβρίῳ) λʹ. ἐγκώμιον εἰς τὸν ἔνδοξον καὶ πανεύφημον τοῦ Χριστοῦ ἀπόστολον Ἀνδρέαν τὸν πρωτόκλητον καὶ τῆς εἰς τὸ θεῖον κήρυγμα περιόδου αὐτοῦ, καὶ τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ τελεσθέντων θαυμάτων διήγησις.

angaben des Epiphanios geben uns noch weniger brauchbaren Bescheid. Er beruft sich auf Autopsie und auf selbsterkundete Localtraditionen, wo er nachweislich aus einer schriftlichen Quelle geschöpft und höchstens die Angaben dieser Schrift auf seinen gemeinschaftlich mit dem Mönch und Presbyter Jakobos unternommenen Reisen controlirt hat. Dabei citirt er wieder schriftliche Quellen, aus denen er nachweislich nichts oder doch nur wenig entlehnt haben kann. Obwol er eine ausführliche Darstellung des Andreaslebens aufs Vollständigste ausbeutet, beklagt er sich, dass noch niemand die Lebensgeschichten der seligen Apostel auf angemessene Weisse beschrieben habe und fügt dann hinzu, er habe sich bemüht, diesem Mangel durch Nachforschungen bei Augenzeugen und gotterfüllten Männern, wie Clemens von Rom, Euagrios dem Sicilier und Epiphanios von Kypros abzuhelfen, von denen der letztgenannte in der ἀναγραφὴ τῶν ἑβδομήκοντα μαθητῶν sich auf die Ueberlieferung seiner Vorgänger, d. h. auf mündliche Angaben, apokryphische Geschichten, Enkomiasten u. s. w. berufe (p. 45). Gemeint ist unter jener Schrift über die 70 die bekannte auch dem Dorotheos zugeschriebene, und wenn auch nicht aus dieser selbst, so doch aus dem Indiculus der 12 Apostel hat unser Mönch wirklich den auf Andreas bezüglichen Passus entlehnt (p. 49, 23). Die Erwähnung des römischen Clemens (d. h. der περίοδοι Πέτρου) geschieht nur, um den Schein der Gelehrsamkeit zu affectiren. Entlehnt hat unser Mönch ihm nichts. Wer der Sicilier Euagrios sein mag, ist mir ganz unbekannt und nur vermuthen lässt sich, dass dieses Citat, wie es auch sonst damit sich verhalte, mit der Notiz Epiph. 56, 1 zusammenhänge, nach welcher Petrus und Paulus zu Antiochia zwei sicilische Bischöfe weihn [1]).

Die Erzählung des Epiphanios beginnt mit den Zeiten des Hohenpriesters und Königs der Hebräer Hyrkanos, unter welchem ein gewisser Jonas aus dem Stamme Simeon in Bethsaida, der nachmals von dem Tetrarchen Philippus neu aufgebauten Stadt (Julias), gelebt haben soll. Derselbe sei ein armer Mann gewesen und habe zwei Söhne hinterlassen, Simon und Andreas, die sich ihren Unterhalt als Miethknechte verdient hätten. Simon habe die Tochter des Aristobulos, eines Bruders des Apostels Barnabas, zur Frau genommen und mit ihr wie die Rede gehe, einen Sohn und eine Tochter erzeugt, späterhin aber, nach dem Tode seiner Schwiegermutter, seine Frau der Mutter Gottes übergeben. Andreas

1) Für die Herstellung des Textes des Epiphanios ist noch viel zu thun. Wie eine mir vorliegende Textprobe des cod. Paris. gr. 1510 beweist, ist der von Dressel abgedruckte cod. Vatican. von argen Verderbnissen nicht frei.

aber sei ledig geblieben. Es folgen nun die Nachrichten der Evangelien, wobei Joh. 1, 35 ff. mit Matth. 4, 18 ff. in herkömmlicher Weise harmonisirt wird. Statt aller dieser Details beschränkt sich der Enkomiast nach einer schwülstigen Einleitung auf eine weitschweifige Reproduction der Berufungsgeschichte Joh. 1, 35 ff. und geht dann sofort auf die Jüngeraussendung nach Jesu Himmelfahrt über. Mit dieser hat also die ursprüngliche Darstellung begonnen. Von hieran gehen beide Texte stätig parallel.

Nach Christi Himmelfahrt machen sich Petrus und Andreas in Begleitung des Matthias [1]) und Gajus, eines der 70 Jünger, sowie einiger andrer Schüler auf den Weg nach Antiochia in Syrien, predigen dort und wandern von da zuerst nach Tyana in Kappadokien, wo sie kurze Zeit verweilen und nur wenige Jünger sammeln, darnach weiter nach Ankyra in Galatien. Hier finden sie Aufnahme bei einem Juden Namens Onesiphoros [2]). Sie wecken dort einen Todten auf, thun noch andre Wunder und predigen. Dann kommen sie nach Sinope, einer Stadt im Pontos. Daselbst wohnten zahlreiche Juden, welche wegen ihrer wilden und barbarischen Sitten den Namen Menschenfresser führten. Petrus und Andreas nehmen Quartier auf einem Berge auf einer wüsten Insel, sechs (römische) Meilen von der Stadt. Hier befand sich noch zu des Epiphanios Zeit ein Bethaus des Andreas, auch zeigte man daselbst ein im Bildersturme des Constantinus Kopronymos wunderbar bewahrtes Bild des Apostels (εἰκόνα τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου, θαυμαστὴν πολύ, εἰς μάρμαρον ὑλογραφουμένην), welches noch zu Lebzeiten des Andreas gemalt worden sein soll [3]), sowie die Lehrstühle und die steinernen Sitze des Petrus und Andreas. Als das apostolische Brüderpaar sich dort niederliess, erhoben die Dämonen der Gegend ein grosses Geschrei, die Bewohner der Stadt aber kamen zu ihnen hinaus, brachten Dämonische und unheilbar Kranke und hörten ihre Predigt. Viele Juden und Griechen wurden bekehrt, viele Kranke geheilt. Als aber Matthias in die Stadt kommt, wird derselbe von den Juden ergriffen, drei Tage im Gefängnisse gehalten und soll am vierten Tage getödtet werden. Andreas steigt

1) So heisst derselbe hier immer, niemals Matthäus.

2) So der Text des Enkomiasten. Epiphanios hat hier eine Lücke.

3) Vgl. auch den Text des Enkomiasten cod. Paris. gr. 1463 fol. 160 1, 19: εἰκὼν ἐν μαρμάρῳ ὑλογραφηθεῖσα ἐξιστόρηται, ὅμοια κατὰ πάντα τῆς ἱεροπρεποῦς ἰδέας αὐτοῦ, πάνυ θαυμαστή, ὡς καὶ χάριτος θείας ἀνάπλεως, μαρτυρουμένη παρὰ πολλῶν σημεῖα πεποιηκέναι πολλά· ἥτις ἔτι περιόντος αὐτοῦ τῷ βίῳ γεγράφθαι λέγεται. Epiphanios kommt wiederholt auf dieses Bild zu sprechen; ausser 47, 24 auch 50, 23.

vom Berge hinab, kommt Nachts in das Gefängnis, dessen Thüren sich ihm freiwillig öffnen, führt den Matthias und seine Mitgefangenen heraus und verbirgt sie sieben Tage lang eine Meile von der Stadt entfernt am Meere. An der Stelle befand sich ein Feigenwald mit reifen Früchten und eine Höhle. Nachdem Andreas die Leidensgefährten des Matthias sieben Tage lang unterrichtet hat, tauft er sie Nachts am Meeresstrande und entlässt sie am folgenden Tage mit frommen Mahnungen, nimmt darauf den Matthias mit sich und zieht weiter nach Osten. Das Gefängnis des Matthias, die Feigenbäume, die Taufstelle am Strande wurden dem Epiphanios noch in Sinope gezeigt; die Zahl der Gefangenen soll nach der Localtradition siebzehn, die der geheilten Dämonischen sieben gewesen sein. Weiteres berichteten die Bewohner von Amisos. In Sinope trennen sich die beiden Apostel, da Petrus den Westen, Andreas den Osten als Wirkungskreis erlost. Gajus und Andre schliessen sich dem Petrus an [1]). Andreas kommt mit seinen Schülern und dem Matthias nach Amisos, einer Seestadt, und kehrt dort bei einem Juden Domitian ein. Am Sabbat geht er in die Synagoge und predigt. Als er herauskommt, sammelt sich um ihn ein grosser Volkshaufe, welcher Kranke und Dämonische herzu bringt. Andreas setzt sich auf einen Stein, predigt auch diesen und verheisst ihnen, wenn sie gläubig würden, Befreiung von ihren Plagen. Darauf begibt er sich mit seinen Schülern zur Ruhe. Es sollen ihrer acht gewesen sein: Thaddäus und Matthias, Tychikos und Stachys [2]), Euodios und Simon, Agapetos und Domitius. Man bringt ihnen Schätze, welche der Apostel theils an die Armen vertheilt, theils zu Kirchenbauten verwendet. Er selbst und seine Jünger tragen nur einen Rock und Sandalen, leben von Wasser und Brot und schlafen auf dem Erdboden. — Tags darauf versammelt sich die Menge wieder. Andreas aufmerksam gemacht, steigt auf eine Stufe, um auszuschauen — er war jedoch nicht klein, sondern gross, ein wenig gebückt, mit grosser Nase und hohen Augenbrauen — und befahl den Dämonischen, an einen besonderen Platz zu treten. Darauf predigte er, heilte die Kranken und trieb die Dämonen aus. Auch in den umliegenden Ortschaften verkündigte er das Evangelium mit grossem Erfolg, auch unter den Vornehmen und den Juden. Von Amisos kam er nach Trapezunt, eine Stadt Laziens; aber die Bewohner waren unempfänglich. Er begab sich daher nach Iberien, wo er viele bekehrte und reiste dann auf

1) Fehlt bei Epiph.

2) Der cod. Vatic. des Epiph. hat ebenso wie die beiden codd. des Enkomiasten Ἄσταχυς.

dem Seewege (διελθών τε τὰ τῆς Παρθικῆς χώρας μέρη wie der Enkomiast f. 163^v col. 1 l. 23 hinzufügt) nach Jerusalem zum Osterfest. Die Zwölf pflegten nämlich (wie der Enkomiast hinzufügt) alljährlich bei der Mutter Gottes in Jerusalem zusammenzukommen und gemeinsam mit ihr Ostern und Pfingsten zu feiern. Nach Pfingsten reisen Petrus und Andreas, Johannes und Philippus der Zwölfer, Bartholomäus und der Diakon Philippus (letzteren setzt der Enkomiast hinzu) gemeinsam nach Antiochia in Syrien [1]). Petrus bleibt hier zurück und ordinirt gemeinsam mit Paulus den Marcianus und Pancratius zu Bischöfen der Sicilier, die Andern aber durchreisten die Städte des Binnenlandes. Philippus der Zwölfer und Bartholomäus bleiben in Oberphrygien, Lykien und Pisidien; Andreas und Johannes lehren in Ephesos. Da gebietet der Herr dem Andreas, nach Bithynien zu gehn, da „Skythien seiner warte“. Er nimmt Abschied und reist mit seinen Schülern zunächst nach Laodikeia in Phrygia Pacatiana, dann nach Odyssopolis in Mysien, wo er den Apion (Ampios, Appios) als Bischof einsetzt, überschreitet den Olymp und kommt nach Nicäa in Bithynien, welches damals noch ein Dorf war. Die Einwohner waren theils Juden, theils Griechen, jene besassen eine grosse Synagoge, diese einen orakelspendenden Apollotempel. Wer das Orakel befragte, wurde stumm und taub. Andreas tödtet einen grossen Drachen, der neun Meilen weit von der Stadt in einem Felsen haust, indem er demselben den eisernen Stab mit dem Kreuzeszeichen, auf den er sich zu stützen pflegte, durch beide Augen stösst. Darauf ergreifen acht Räuber, unter ihnen zwei Dämonische, von der Stelle Besitz. Andreas treibt die beiden Dämonen aus, worauf die andern Räuber die Waffen wegwerfen, ihm zu Füssen fallen und bekehrt werden. Auf dem Rückwege findet Andreas auf einem kleinen Felsen einen Artemistempel, der von vielen Dämonen bewohnt wird. Dieselben übten viel Gaukelwerk, und liessen von der neunten bis wieder zur dritten Stunde Niemanden vorübergehn. Andreas vertreibt die Dämonen, stürzt das Götzenbild und richtet ein Kreuz auf. In der Nähe war ein von einem Drachen und vielen Dämonen bewohnter Hain mit einem Schnitzbilde der Artemis. Andreas trieb auch den Drachen und diese Dämonen aus. Am Tage pflegte der Apostel zu lehren und zu heilen, die Nächte brachte er draussen auf dem Berge gen Osten mit seinen Schülern im Gebete zu. Einst ward ein Fest der Hellenen gefeiert, bei welchem den Dämonen

---

1) Die Worte des cod. Vatican. τὴν ἄνω Φρυγίαν καὶ Φίλιππος κατῆλθεν εἰς (Epiph. 55, 33) sind ein sinnloses Einschiebsel und fehlen auch in cod. Paris. gr. 1510.

geopfert wurde. Am folgenden Tage fuhren die Dämonen in die Menschen und von Raserei ergriffen, verzehrten diese ihr eigenes Fleisch. Hilfeflehend eilt das Volk zum Apostel hinaus auf den Berg. Dieser kommt herab, löst den Zauber durch das Kreuzeszeichen, und predigt dem an diesem und am folgenden Tage zahlreich sich versammelnden Volke. Zwei ganze Jahre lang verweilt er in Nicäa, lehrt und heilt, zerstört die Götzentempel, richtet die Synagoge zur Kirche ein und weiht sie der Gottesgebärerin. Zum Bischofe weiht er den Drakontios, welcher später am 12. Mai das Martyrium leidet.

Von Nicäa geht die Reise zuerst nach Nikomedien, wo er einen von einem Dämon getödteten Mann Kallistos erweckt und weiter nach Chalkedon, wo er den Tychikos als Bischof einsetzt. Von da kommt er zu Schiff auf dem schwarzen Meere nach Herakleia, und von dort nach Kromna, dem heutigen Hamastra (Amastris) [1]), wo er den Palmas zum Bischof ordinirt, wofür sich der Enkomiast, da die schriftlichen ὑπομνήματα verbrannt seien, auf mündliche Traditionen beruft. Von da geht die Reise weiter nach dem grossen Emporium Charax am schiffbaren Strome Parthenios, am Zusammenflusse des Lykos und des Lusis (Skylax), d. h. nach Eupatoria am Iris. Hier baut der Apostel eine Kirche, welche zur Zeit des Enkomiasten glänzend restaurirt war. Dann reist er weiter nach Sinope. Die Stadt war fast nur von Juden bewohnt. Als dieselben hören, dass Andreas, welcher das Gefängnis geöffnet und die Gefangenen befreit hat, angekommen ist, versammeln sie sich, um das Haus anzuzünden, ergreifen den Apostel, schlagen ihn, werfen ihn mit Steinen, schleifen ihn durch die Stadt und beissen ihn. Einer beisst ihm einen Finger der rechten Hand ab. Davon führen die Bewohner von Sinope bis heutigen Tags den Namen Anthropophagen. Zuletzt werfen sie ihn zur Stadt hinaus und lassen ihn dort halbtodt liegen. Da erscheint ihm der Herr, stärkt ihn, heilt ihn und stellt auch seinen Finger wieder her, worauf er in die Stadt zurückkehrt. Erstaunt über das Wunder und über die Sanftmuth des Apostels hören die Bewohner jetzt bereitwillig seine Predigt. Er heilt Kranke, erweckt einen mitten in der Stadt Ermordeten und bringt durch Wort und Werk Viele zum Glauben. Nachdem er ihnen Priester und Diakonen ordinirt hat, reist er weiter nach Zalichos (Zaliskos), Amisos, wo ihn die Brüder ehrenvoll aufnehmen, Trapezunt, wo er wenig Empfänglichkeit fand, Neocäsarea

---

1) Bei Epiphanios ist hier eine Lücke. Es fehlt alles bis zur Ankunft des Apostels in Sinope.

und Amusatos [1]). Hier disputirten griechische Philosophen mit ihm. Nach längerem Aufenthalte daselbst macht er sich abermals nach Jerusalem auf, um dort mit der Gottesmutter das Osterfest zu feiern.

Nach dem Pfingstfeste begibt sich Andreas mit Simon dem Kananiter, Matthias und Thaddäus nach Edessa zu Abgar. Thaddäus bleibt daselbst; Andreas aber und die Uebrigen [2]) kommen nach Iberien, zum Phasis und später nach Susanien, ein Land, dessen Männer von den Frauen beherrscht wurden. Matthias blieb daselbst mit seinen Jüngern und lehrte; Andreas und Simon aber begaben sich in das Alanenland [3]) und in die Stadt Phusta, von da nach Abasgien und nach der grossen Stadt Sebastopolis. Hier lässt Andreas den Simon mit den Jüngern zurück und reist weiter zu dem wilden Stamme der Zekchen, die ihn getödtet haben würden, hätten sie nicht seine Armuth gesehn. Weiter geht die Reise zu den „oberen Sugdäern“ [4]), welche die Predigt willig annehmen und zur Stadt Bosporos jenseit des Pontos, „nahe dem Lande der Tauroskythen, nicht weit vom mäotischen See“ (wie der Enkomiast beifügt). Dort wurde noch zu des Epiphanios Zeit ein Sarg mit den Reliquien des Apostels Simon gezeigt. Er befand sich in den Fundamenten einer grossen den Aposteln geweihten Kirche und führte die Ueberschrift „des Apostels Simon“ [5]). Ein andres Grab befand sich zu Nikopsis im Zekchenlande, ebenfalls mit Reliquien und mit der Ueberschrift: „des Simon Kananites“. Von Bosporos ging Andreas nach der volkreichen Stadt Theudesia (Theodosia), welche unter einem Sarmaten-Könige stand und weiter nach Cherson, von da zurück nach Bosporos und auf einem Schiffe der Chersaker nach Sinope, wo er den Philologos zum Bischofe weihte, nach Byzanz — damals Argyropolis —, wo er den

---

1) εἰς Ἀμουσάτον. Vielleicht lies εἰς Ἀμασείαν. Der Enkomiast und nach ihm das ὑπόμνημα liest εἰς τὴν Σαμοσατηνῶν μεγάλην πόλιν, verlegt aber Samosata nach Parthien ἐν τοῖς τῆς Παρθίας ὅροις κειμένην (fol. 160[v]).

2) Der Text bei Epiphanios ist unverständlich und durch den des Enkomiasten, wie oben geschehen, zu ergänzen.

3) εἰς Ἀλανίαν ist bei Epiphanios statt εἰς Σαλανίαν zu lesen. Der Enkomiast hat richtig ἐν τῇ ἀλανικῇ χώρᾳ.

4) Der Enkomiast hat πρὸς τὴν ἀνωτέρω Σουγδίαν.

5) Nach dem Enkomiasten Σίμωνος τοῦ ζηλωτοῦ. Da er die zweite Ueberschrift Σίμωνος τοῦ Κανανίτου wörtlich ebenso wie Epiph. wiedergibt, so entsteht der Verdacht, dass die beiden Simongräber zwei verschiedenen Personen zugeschrieben werden sollen, Simon der Zelot also für eine andre Person gehalten wurde als Simon Kananites.

Stachys, einen der Siebzig, zum Bischofe einsetzte und auf der Akropolis der Gottesgebärerin eine Kirche weihte, dann nach Herakleia in Thrakien. Nachdem er darauf die Städte Makedoniens durchzogen, kommt er nach Paträ im Peloponnes.

Es folgen nun die Thaten und das Martyrium des Apostels zu Paträ, in einem Texte, der theilweise ausführlicher als die 'virtutes' bei Lazius (c. 35—42) und als die 'epistola presbyterorum et diaconorum Achaiae' ist.

Andreas kehrt in dem Hause eines gewissen Sosios (Lazius: Sosia) ein, den er von tödtlicher Krankheit errettet hat. Er heilt darauf einen Paralytischen, der auf dem Miste liegt [1]).

Die Kunde seiner Wunderthaten verbreitet sich und kommt auch zu den Ohren des damaligen Proconsuls Lesbios (= Fabricius 488, 15), der ihn für einen Magier und Betrüger erklärt, aber zur Strafe dafür des Nachts von einem Engel gelähmt wird. Da sendet er zum Andreas, bittet um Hilfe, wird geheilt und bekehrt sich. Von allen Seiten bringt man die Kranken zum Apostel und er heilt alle. Das Volk ruft μεγάλη ἡ δύναμις τοῦ ξένου θεοῦ, verbrennt die Götzentempel, zertrümmert und zertritt die Götzenbilder. An allen diesen frommen Werken betheiligt sich auch der Proconsul. Das hört der Kaiser in Rom, setzt ihn ab und schickt ihm einen Nachfolger. Lesbios empfängt den Befehl, der ihn der weltlichen Macht und Pracht entkleidet, mit Freuden und begleitet fortan den Apostel überall auf dessen Reisen als dessen getreuer Schüler. Durch ein Gesicht befiehlt der Herr dem Apostel, dem Lesbios den Geist und die in ihm wohnende Gnade mitzutheilen und fordert ihn zugleich auf, schleunigst nach Paträ zurückzukehren, wo der Märtyrertod seiner warte (σὺ δὲ τὸν σταυρὸν σου ἄρας ἀκολούθει μοι σπεύσας ἐν Πάτραις· τάχιον γὰρ ὑπεξέρχῃ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου). Der Apostel thut wie ihm geheissen und begibt sich alsbald nach Paträ zurück. Als Maximilla, die Gattin des neuen Proconsuls Aegeates, davon hörte, sendet sie ihre Dienerin Ephedamia (Iphidama) zum Apostel, welche seine Predigt hört und ihrer Herrin davon berichtet. Als bald darauf Maximilla am Fieber erkrankt und kein Arzt ihr helfen kann, nimmt sie ihre Zuflucht zu Andreas. Wie

---

1) Der ganze Abschnitt von hier an bis zur Rückkehr nach Paträ (cod. Paris. gr. 1463 fol. 172r col. 1 l. 10 bis fol. 173v col. 1 l. 7) fehlt bei Epiph. Dafür nennt dieser gleich bei der Ankunft des Apostels in Paträ den Proconsul Aegeates. Eine Vergleichung mit dem lateinischen Text bei Lazius zeigt alsbald, dass Epiphanios hier nur excerpirt hat.

dieser mit seinen Schülern das Haus betritt, findet er den Proconsul mit gezücktem Schwert, bereit sich das Leben zu nehmen und mit seiner Gattin zu sterben. Andreas mahnt ihn, das Schwert in die Scheide zu stecken und zu glauben und heilt die Kranke. Alle Anwesenden glauben ausser Aegeates, der den Apostel einfach wie einen Arzt ablohnen will, und ihm 1000 Goldstücke bietet. Der aber weist das Geld zurück und lässt sich aus dem Hause tragen: denn er war alt. Unterwegs sieht er einen paralytischen Bettler liegen und heilt ihn; einige Schritte weiter findet er einen Mann mit Weib und Kind, welche alle drei blind waren und gibt ihnen das Augenlicht zurück. Staunen ergreift die Volksmassen; man bringt den Apostel zum Hafen hinaus, wo ein vom Aussatze befallener vornehmer Bürger lag, dessen Wunden einen so üblen Geruch verbreiteten, dass Niemand sich ihm nahte. Der Apostel zieht ihm seine von Eiter, Schmutz und Würmern bedeckten Lumpen ab, badet ihn darauf im Meere und heilt ihn von seiner Krankheit. Der Gesundgewordene eilt nackt auf den Markt der Stadt, wohin der Apostel ihm nachfolgen muss, um ihn neu zu bekleiden [1]). Von allen Seiten bringt man die Dämonischen und Kranken zu ihm. Er heilt, predigt, zerstört die Tempel, bricht die Götzenbilder und verbrennt die Zauberbücher. Das viele Geld, was man ihm darbringt, verwendet er für Witwen und Waisen und für Kirchbauten. Eine grosse Kirche in Paträ, deren Wände der Apostel mit dem Alten und Neuen Testament habe beschreiben lassen, wurde noch zu des Epiphanios Zeit gezeigt.

Nach Heilung der Maximilla reist Aegeates zum Kaiser Nero nach Rom. In seiner Abwesenheit kommt sein Bruder Stratokles von Italien [2]) nach Paträ. Der Apostel heilt den von einem Dämon besessenen und schäumend sich umherwälzenden Lieblings-Sklaven des Stratokles, Alkamanas (Alkman), worauf Stratokles mit seinem ganzen Hause, Maximilla und Ephidamia die Taufe empfangen. Als Aegeates zurückgekehrt ist, verweigert ihm Maximilla den Beischlaf. Der Proconsul darüber betrübt, hört, dass die Predigt des Andreas die Ursache ist. Nachdem er sich vergeblich bemüht hat, den Sinn seiner Gattin zu wenden, lässt er den Apostel ins Gefängnis werfen und will ihn erst dann freilassen, wenn er selbst der Maximilla zureden würde, bei ihrem Gatten zu schlafen. Im Gegenfalle droht er beiden den Tod. Andreas aber bestärkt die Maximilla, die ihn im Kerker besucht, im Glauben.

1) So nach der ausführlichern Darstellung des Enkomiasten.
2) So der Enkomiast übereinstimmend mit dem Lateiner.

Als diese darauf lieber den Tod leiden will, als ihrem Manne zu Willen sein, lässt dieser das Gefängnis verschliessen, versigelt es mit seinem Ring und stellt Wächter davor. Als aber die Brüder mit Maximilla und Stratokles den Apostel in der Nacht besuchen, öffnet dieser die Thüren von Innen durch das Kreuzeszeichen. Lampen werden angezündet, Andreas feiert die Eucharistie und weiht den Stratokles zum Bischofe. Nachdem er die Versammlung entlassen hat, macht er wieder das Kreuzeszeichen, die Thüren schliessen sich und die Sigel sind unverletzt. Der Proconsul befiehlt darauf, den Apostel zu kreuzigen, aber nicht anzunageln, sondern nur mit Stricken festzubinden, in der Hoffnung, er werde durch die Qual mürbe gemacht, die Maximilla wieder willig machen [1]). Auf die Kunde von diesem Befehl geräth das Volk in grosse Aufregung [2]), Stratokles hindert die Soldaten mit Gewalt an der Ausführung der Kreuzigung, schlägt sie, zerreist ihnen die Mäntel und nimmt den Apostel mit sich nach dem Orte am Meere, wo demselben bestimmt war zu sterben. Während die Soldaten aber beim Proconsul neue Verhaltungsbefehle einholen, mahnt Andreas den Stratokles zur Ergebung. Am Strande ist das Kreuz bereits aufgerichtet. Er begrüsst dasselbe als Werkzeug der Erlösung, lässt darauf die Soldaten herbeirufen und wird gekreuzigt. Man bindet ihm nur die Füsse, wie Aegeates befohlen. Lächelnd hängt er am Kreuze, spottet gegen Stratokles über die vergebliche List des Proconsuls und predigt vier Tage lang [3]) unablässig dem Volke mit ungeschwächter Kraft. Dieses strömt vor dem Richterstuhle des Aegeates zusammen, schilt ihn einen ungerechten Richter und verlangt die Freilassung des Gemarterten. Jener weigert sich zuerst, gibt aber dann aus Furcht vor einem Aufruhr nach und erscheint selbst auf dem Richtplatz. Freudig eilen seine Jünger voran, um es dem Apostel zu melden. Andreas aber schlägt die Freilassung aus, kündigt dem Aegeates das göttliche Strafgericht an, betet zum Herrn, dass dieser seine Abnahme vom Kreuze verhindern möge und

1) Epiph. 74, 6. Weiter unten (Epiph. 76, 21) wird dies dagegen damit motivirt, dass Aegeates beabsichtigte, der Körper des Apostels möge noch lebend von Hunden zerfleischt werden. Der Text des Enkomiasten bemerkt nur, die Anbindung statt der Annagelung sei erfolgt, um dem Gekreuzigten grössere Qual zu bereiten (f. 179^r col. 1, unten).

2) Das Folgende fehlt beim Enkomiasten. Derselbe lässt den Apostel sofort, nachdem der Befehl dazu gegeben ist, gekreuzigt werden. Die Worte mit denen er das Kreuz begrüsst, als er es von Ferne erblickt, weichen stark von dem Texte bei Epiph. ab.

3) So der Enkomiast (f. 179_r 2, 27). Epiph.: νυχθήμερον.

stirbt darauf [1]). Maximilla nimmt den Leichnam ab und sorgt für ein stattliches Begräbnis. Hierauf schliesst sie sich ein, um den Aegeates von sich fern zu halten [2]). Als alle Versuche desselben, sie wiederzugewinnen, vergeblich sind, stürzt er sich von der Höhe seines eignen Prätoriums herab. Stratokles schlägt die Erbschaft des Selbstmörders aus. Als Todestag des Apostels wird auch hier der 30. November bezeichnet.

Während der Text des Epiphanios hier schliesst, fügt der Enkomiast (fol. 180ʳ col. 2 unten) noch hinzu, dass Maximilla und Iphidama bis an ihr Lebensende nicht von dem Grabe gewichen seien. Alle ihre Habe vertheilen sie ebenso wie der πανϊερός Stratokles theils den Armen, theils verwenden sie dieselbe zur Erhaltung des Bisthums und zur Gründung von Klöstern für Mönche und Nonnen. Nachdem sie ihr Leben unsträflich verbracht, sterben sie selig. Am Grabe des Apostels geschehen viele Wunderheilungen bis auf diesen Tag.

Hieran schliesst sich zum Schlusse (f. 180ᵛ col. 2) noch die Erzählung von der Translation des heiligen Leichnams (der μετάθεσις). Kaiser Constantius befiehlt dem heil. Märtyrer Artemios, die Reliquien nach Constantinopel zu überführen. Artemios führt seinen Auftrag aus; der heilige Leichnam wird mit allem Kirchenpomp eingeholt und in der Apostelkirche unter dem Altare beigesetzt. Ebendahin werden die Reliquien des Lukas und Timotheus, jene von Theben in Hellas, diese von Ephesos translocirt. Artemios wird vom Kaiser mit dem ducatus über Alexandrien und Aegypten; von dem himmlischen Könige aber für sein Martyrium unter Julian mit dem ewigen Leben und der nie endenden Herrschaft im Himmel belohnt.

Neben dem Texte des Epiphanios kommt der der griechischen Menäen zum 30. November nicht als selbständige Quelle in Betracht (Venetianer Quartausgabe von 1684 p. 238 sqq.). Dieselben geben zuerst folgende Verse:

Ἀντίστροφον σταύρωσιν Ἀνδρέας φέρει
φανεὶς ἀληθῶς οὐ σκιωδῶς ὢν μύστης
σταυρὸν κἀκ κεφαλῆς τριακοστῇ Ἀνδρέας ἔτλη.

Dann folgt zuerst eine kurze Angabe seiner Schicksale, darauf das wahrscheinlich von Symeon Metaphrastes herrührende ὑπόμνημα εἰς τὸν

1) Der Enkomiast ist auch hier viel kürzer (f. 179ᵛ). Nachdem der Proconsul nachgegeben hat und auf dem Richtplatz erschienen ist, hält ihm der Apostel eine Strafrede und stirbt.

2) Dieser Zug fehlt beim Enkomiasten.

ἅγιον ἀπόστολον Ἀνδρέαν τὸν πρωτόκλητον. Dasselbe ist aber lediglich eine freie, zum Theil stark ins Kurze gezogene Reproduction der Schrift des Enkomiasten. Den Eingang macht eine ziemlich weitschweifige Nacherzählung der biblischen Nachrichten über Andreas. Nach dem Pfingstfeste erhält er Bithynien, die Länder auf beiden Seiten des Pontos Euxeinos und der Propontis bis zum Astakenischen Busen, ferner Chalkedon, Byzanz, Thrakien und Makedonien bis zum Ister, Thessalien und Hellas „bis nach Achaja" als Wirkungskreis zugewiesen. Von der gemeinsamen Reise des Andreas und Petrus in die Länder am schwarzen Meere schweigt das ὑπόμνημα geflissentlich. In Folge dieser Weglassung ist nun auch der erste Aufenthalt des Andreas in Sinope, woselbst er nach Epiphanios gemeinsam mit Petrus wirkt, mit Stillschweigen übergangen: Andreas kommt sofort nach Amisos und Trapezunt und erst weit später, auf einer zweiten Reise von Amastris aus nach Sinope. Dennoch blickt die ursprüngliche Erzählung noch durch, wenn das ὑπόμνημα zu berichten weiss, der Erstberufene habe mit „seinem Genossen" (d. h. eben mit Petrus) längere Zeit in Sinope zugebracht, und sich zum Zeugnisse dafür auf die noch jetzt daselbst gezeigten Lehrstühle der beiden von weissen Steinen beruft. Dagegen verlegt das ὑπόμνημα ebenso wie der Enkomiast die Befreiung des „Matthias" durch Andreas aus dem Kerker und die Schleifung des Andreas durch die Strassen der Stadt übereinstimmend mit den acta Andreae et Matthaei an einen und denselben Ort, nämlich nach Sinope, während Epiphanios die letztere Geschichte vielmehr nach Amastris setzt. Im Uebrigen enthält der Text des ὑπόμνημα nicht viel Bemerkenswerthes. Die zwei Simonsgräber zu Bosporos und Nikopsis im Zekchenlande verlegt er beide zu den Bosporenern, und vertheilt sie an zwei gleichnamige Apostel, Simon Zelotes und Simon Kananites. Ausserdem weiss er auch von alten aus Wachs gefertigten Bildern der Heiligen zu erzählen, die dort gezeigt wurden. Bei der Errichtung des Bisthums Byzanz vergisst er nicht zu melden, dass Andreas die Gottesgebärerin zur Schutzpatronin der Stadt gewählt habe. Am Schlusse des ὑπόμνημα findet sich zuerst die Nachricht, dass Maximilla und Stratokles Hospize oder Klöster (φροντιστήρια) für Männer und eins für Frauen gebaut hätten und hieran schliesst sich noch die Notiz über die Translation der Reliquien des heiligen Andreas nach Constantinopel auf Befehl des Kaisers Constantius.

Wenn man die dem Enkomiasten und dem Epiphanios eigenthümlichen Zuthaten am Schlusse ihrer Darstellungen in Abzug bringt, so stellt das freilich bald aus dem Einen bald aus dem Andern zu er-

gänzende Gemeingut beider den wesentlichen Bestand der gemeinsamen Quelle, der πράξεις oder der περίοδος 'Ανδρέου dar. Sie beginnt mit der Aposteltheilung nach Christi Himmelfahrt und schliesst mit dem Kreuzestode des Apostels und den weiteren Schicksalen des Aegeates, der Maximilla und des Stratokles. Diese πράξεις sind sicher nicht identisch mit den alten gnostischen Andreasacten; aber sie stehen zu diesen in einem ganz unverkennbaren Verwandtschaftsverhältnisse. In der vorliegenden Fassung sind sie nicht nur sehr jung (s. o. S. 574), sondern auch ihrem Inhalte nach streng katholisch. Nur in dem letzten Theile, dem Martyrium des Apostels, haben sich, wie sich noch zeigen wird, einige schwache gnostische Spuren erhalten. Auch der ursprüngliche Erzählungsstoff ist in diesem Theile — von der ersten Ankunft des Apostels in Paträ, unter dem Proconsul Lesbios an — noch am treusten bewahrt. Der Reisebericht bietet wenig Vergleichungspunkte mit den anderweit erhaltenen Texten. Doch beweist schon die Erzählung von den Menschenfressern, aus deren Gewalt Andreas den 'Matthias' befreit und von den Mishandlungen, welche der Apostel in Folge dessen zu erfahren hat, dass jedenfalls die Acten des Andreas und Matthäus zu den Quellen gehören, aus denen die katholischen πράξεις mittelbar oder unmittelbar geflossen sind. Dass an die Stelle der barbarischen Bewohner von Myrmene oder Myrmekion die Juden von Sinope getreten sind, zeigt freilich, welche Umbildungen der ursprüngliche Erzählungsstoff auch dort, wo er verhältnismässig noch am treusten bewahrt ist, sich gefallen lassen musste. Noch stärker hat die Bearbeitung offenbar in die übrigen Bestandtheile des Reiseberichts eingegriffen. Eine Vergleichung mit den parallelen Stücken der lateinischen virtutes zeigt so grosse Verschiedenheiten, dass man kaum von einer blossen Bearbeitung der gnostischen περίοδοι in den katholischen πράξεις reden kann. Vielmehr liegt unter theilweiser Benutzung des älteren Materiales eine fast vollständige Neudichtung vor. Nicht nur, dass die Reiseroute stark verändert ist, so ist auch der grösste Theil der in den gnostischen Acten enthaltenen Erzählungen entweder durch völlig andre ersetzt oder so umgestaltet, dass man sie kaum wieder erkennt.

Immerhin führt eine sorgfältige Vergleichung aller noch erhaltenen Texte zu sehr interessanten Ergebnissen. Dieselbe bestätigt zunächst das oben gefundene Resultat, dass die acta Petri et Andreae mit den Acten des Andreas und Matthäus unter den Menschenfressern ursprünglich ein zusammengehöriges Ganzes bilden. Die katholischen πράξεις haben noch eine sehr bestimmte Erinnerung an die älteste Darstel-

lung bewahrt, nach welcher Andreas seine erste Reise in die Länder am schwarzen Meere gemeinsam mit seinem Bruder Petrus unternommen habe. Hiermit stimmt die Localtradition von Sinope, welche noch im 9. Jahrhunderte, wie derselbe Enkomiast, Epiphanios, und nach ihm Symeon Metaphrastes bezeugen, die Lehrstühle beider Apostel aus weissen Steinen gezeigt hat. Auch eine Reihe anderweiter Localsagen, deren die genannten Schriftsteller gedenken, hielten das Andenken des Andreas in den Gegenden des schwarzen Meeres, in Amisos, Amastris u. s. w. lebendig. Eine specielle Berührung mit den Acten des Petrus und Andreas scheint noch in der Erwähnung des Onesiphoros erhalten zu sein, bei welchem die Apostel im galatischen Ankyra (nach Epiphanios fälschlich in Tyana) quartieren. Sehr wahrscheinlich ist dies dieselbe Persönlichkeit, deren Bekehrung ein noch erhaltenes Fragment jener Acten erzählt (Tischendorf a. a. O. p. 164 sqq.).

Mit dem Auszuge in den lateinischen 'virtutes' bieten die Erzählungen der katholischen πράξεις abgesehn vom Schlusse, wie bereits bemerkt wurde, nur wenige Berührungspunkte. Aber diese wenigen sind wichtig. Obwol die virtutes als Provinz des Andreas nicht die Länder am Pontos Euxeinos, sondern Achaja bezeichnen, lassen sie den Apostel doch zunächst nach der Stadt der Menschenfresser, die hier Myrmidon oder Myrmidona heisst, dann in die Stadt der Amasäer, d. h. Amaseia, nach Sinope, Nicäa und Nikomedien kommen, und von dort aus über den Hellespont nach Thrakien, Makedonien und Griechenland reisen. Offenbar liegt hier dieselbe Tradition wie in den πράξεις zu Grunde. Wenn die 'virtutes' die Menschenfresser noch nicht nach Sinope verlegen, so stimmen sie hierin mit den acta Andreae et Matthaei zusammen, bewahren also noch das Ursprüngliche. Die weitere Reiseroute: Amaseia, Sinope, Nicäa, Nikomedien ist allerdings ebenfalls nicht ganz dieselbe wie bei den griechischen Bearbeitern, wo der Apostel von Sinope aus in östlicher Richtung nach Amisos und erst auf einer zweiten Reise nach Nicäa und Nikomedien kommt. Indessen gehören grade die drei verschiedenen Reisen in die Länder am Pontos Euxeinos, die durch einen zweimaligen Festbesuch in Jerusalem von einander getrennt werden, sicher nicht den alten gnostischen περίοδοι, sondern erst der katholischen Bearbeitung an. Grade für diesen Reisebericht haben die virtutes, wie wir bereits gesehn haben, unzweifelhaft eine ältere, und zwar aus gnostischen Kreisen stammende Schrift benutzt. Die Erzählungen von den einzelnen Thaten des Apostels bieten wenig Berührungspunkte. Die von den virtutes c. 4 bei Lazius (= p. 460, 1 Fabricius) berichtete Blindenheilung ist nicht genauer localisirt; von Amaseia, wo er (c. 5

= p. 460, 21 Fabricius) den ägyptischen Knecht eines gewissen Demetrius vom Fieber heilt und darnach (c. 6 = Fabricius 461, 12) die Unschuld eines von seiner unzüchtigen Mutter falschlich angeklagten Jünglings Sostratos an den Tag bringt, wissen die πράξεις gar nichts zu erzählen; auch die Geschichte von dem unzüchtigen Sohne des Kratinos in Sinope (= Fabricius 463, 13) hat bei ihnen keine Parallele. Dagegen wird bei beiden aus Nicäa wenigstens Aehnliches erzählt: wie in den virtutes (c. 7 = Fabricius p. 464, 27) so befreit der Apostel auch in den πράξεις die Stadt von arger Plage, welche ihre Bewohner durch Dämonen zu leiden hatten. Hier ist die Erzählung der πράξεις die concretere und stammt wahrscheinlich aus der alten Quelle. Wenn nach den virtutes als Bischof von Nicäa ein gewisser Kallistos eingesetzt wird, während die πράξεις hier übereinstimmend mit der Localtradition den Märtyrer Dracontios nennen, so verdient Beachtung, dass auch letztere einen Kallistos erwähnen, mit diesem Namen aber einen Mann bezeichnen, den Andreas in Chalkedon von den Todten erweckt habe. Dafür wissen die virtutes über eine in Nikomedien vollbrachte Todtenerweckung Ausführliches zu erzählen.

Der Erzählungsstoff der virtutes ist sichtlich aus der gnostischen Quelle geschöpft, aber stark überarbeitet. Als Reiseziel wird von vornherein Achaja ins Auge gefasst. Hierhin begibt sich Andreas sofort nach der Aposteltheilung; von hier ruft ihn ein Engel ab, um den Matthäus aus den Händen der Menschenfresser zu befreien und nach Vollendung seines Auftrags heisst es, der Apostel sei wieder „in seine Gegend“, d. h. also nach Achaja, zurückgekehrt (cap. 4). Aber im Folgenden finden wir ihn ja in Amaseia, Sinope, Nicäa und Nikomedien. Erst von Nikomedien geht er dann über den Hellespont nach Thrakien. Für den zweiten Theil der Reise, von Thrakien nach Achaja, finden sich in den griechischen πράξεις fast keine Parallelen. Die virtutes enthalten auch hier viel alten Stoff; aber die ursprünglich verzeichnete Reiseroute ist wieder stark in Unordnung gekommen. So reist Andreas Cap. 12 von Philippi nach Thessalonich, kehrt aber Cap. 16 auf Anlass einer Wunderheilung nach Philippi zurück, worauf nun bis Cap. 24, wo er wieder nach Thessalonich sich begibt, eine ganze Menge von Ereignissen, die alle in Philippi sich zugetragen haben sollen, eingefügt werden. Von Thessalonich geht er nach Cap. 24. 25 zu Schiffe direct nach Paträ, fährt also um Thessalien, Hellas und den ganzen Peloponnes herum. Cap. 31 treffen wir ihn plötzlich in Korinth, wo er wieder mehrere Wunder vollbringt; von dort geht er Cap. 34 nach Megara und kehrt Cap. 35 nach Paträ zurück, um dort endlich den Märtyrertod zu leiden, der ihm lange bevor schon zu Philippi in einer Vision als nahe bevor-

stehend angekündigt worden war (cap. 23). Wahrscheinlich liess die Quelle den Apostel von Thessalonich zunächst nach Korinth und Megara reisen und darnach erst nach Paträ in Achaja sich einschiffen, sodass er nur den korinthischen Meerbusen durchfuhr.

Weit grössere Berührungen finden sich zwischen beiden Erzählern am Schlusse in den Geschichten von den Thaten des Apostels zu Paträ und von seinem dort erlittenen Kreuzestod. Eine Vergleichung beider Berichte zeigt alsbald, dass sie auf eine gemeinsame Quelle zurückgehn, deren Text die πράξεις und aus diesen Epiphanios, wenigstens was den Erzählungsstoff anlangt, noch treuer und vollständiger als die virtutes bewahrt haben. Diese Quelle ist aber nicht, wie Tischendorf (proll. p. XLV) annimmt, der angebliche Brief der Presbyter und Diakonen von Achaja, obwol sich von sect. 10 (p. 120 Tischend.) an zahlreiche wörtliche Berührungen dieser Schrift mit dem Texte des Epiphanios finden (vgl. Tischend. a. a. O.). Dagegen findet sich von jenen angeblichen acta praesidialia (sect. 2—6), welche den grössten Theil dieser Schrift einnehmen und um derentwillen man derselben ein besonders hohes Alterthum hat vindiciren wollen, bei Epiphanios keine Spur. Dieselben haben offenbar mit den ursprünglichen περίοδοι Ἀνδρέου nicht das Mindeste gemein, sondern sind die fromme Stilübung eines beliebigen Katholikers. Dagegen ist der Schluss (sect. 10—15) direct aus den περίοδοι geschöpft, und hat vielfach noch den beiden Erzählern gegenüber das Ursprüngliche bewahrt [1]).

1) Gegen die Aechtheit der 'epistola' hat schon Tillémont (mémoires I. S. 589 flg.) ein ganzes Arsenal von Gründen zusammengebracht: das Schweigen der sechs ersten Jahrhunderte (die pseudaugustinische Schrift 'de vera et falsa poenitentia' citirt die gnostischen Acten), den ausgebildeten Lehrbegriff, insbesondere die trinitarischen Formeln, die Citate aus neutestamentlichen Schriften, besonders von Matth. 16, 23 (hinzuzufügen wäre die Nachbildung von 1. Joh. 1, 1 ff. gleich im Eingange), ferner den griechischen Namen des angeblichen römischen Proconsuls Aegeas (aus dem Woog freilich einen Gemeindebeamten von Paträ machen möchte), desgleichen die anachronistische Annahme, Andreas habe die Tempel zerstört, die Voraussetzung, dass fast ganz Achaja schon bekehrt worden sei u. a. m. Auch die älteren Protestanten wie Joh. Gerhard, Balthasar Bebel, Aug. Varenius, Thomas Ittig, Joh. Alb. Fabricius, Joh. Georg Walch, und sämmtliche Reformirten wie Robert Cocus, Andreas Rivet, Edmund Aubertin, Friedr. Spanheim, Gerh. Joh. Vossius, Wilh. Cave u. A. entscheiden sich einmüthig gegen die Aechtheit. Die Bemühungen Woogs (a. a. O.), namentlich gegenüber der Kritik Tillémonts, die Aechtheit des Briefes zu erweisen, haben nur noch ein historisches Interesse. Das Motiv Woogs ist übrigens ein ausgesprochen dogmatisches: er glaubt in dem Briefe '*egregia testimonia*' der christlichen Urzeit für den orthodox-luthe-

Das Ergebnis der Vergleichung ist dieses, dass die verschiedenen Erzählungen von den Thaten und Schicksalen des Andreas bei den Menschenfressern und im Barbarenlande, in den Städten am Pontos Euxeinos, ferner in Thrakien, Makedonien und Griechenland, zuletzt das Martyrium des Andreas in Paträ nur noch Bruchstücke eines ursprünglich zusammengehörigen Ganzen, der sehr umfassend angelegten περίοδοι Ἀνδρέου bilden.

Den gnostischen Ursprung dieser περίοδοι hat schon Thilo (a. a. O.) erkannt, indem er als gemeinsame Quelle der auf uns gekommenen Bruchstücke die vielfach von den Kirchenvätern erwähnten häretischen Acten des Leucius Charinus betrachtet. Bei der Geschichte der Passion des Apostels lässt sich der gnostische Ursprung noch durch eine Vergleichung mit den erhaltenen Fragmenten der gnostischen Acten controliren.

Das erste Fragment ist durch Evodius (de fide contra Manichaeos c. 38 in Augustini opp. T. VIII append. col. 31) aufbewahrt. Dort wird erzählt, Andreas habe die Gattin des Aegeates oder wie er dort heisst Egetes, Maximilla, veranlasst, ihrem Gemahl die eheliche Pflicht zu verweigern, und diese habe demselben an ihrer Statt ihre Sklavin Eukleia untergeschoben, bei welcher Aegeates in der Meinung, es sei seine Frau, in der Nacht geschlafen habe [1]). Diese Erzählung, welche

---

rischen Lehrbegriff zu entdecken (vgl. besonders S. 140 ff.). Der namentlich am Schlusse gehäuften geschichtlichen Unwahrscheinlichkeiten, wie dass Aegeas die Maximilla beim Kaiser verklagen will, dass er auf offenem Markte vom Teufel erwürgt wird, dass Stratokles die Erbschaft nicht antreten will u. a. m., desgleichen der Wunder am Grabe des Apostels, mit dem verrätherischen Zusatze dieselben geschähen '*usque ad praesentem diem*' — aller dieser Bedenken entledigt sich Woog mit der Ausflucht, dass der ganze Schluss im lateinischen Texte von einem späteren Betrüger hinzugefügt sei (S. 220). Aber grade der längere Text der Passion ist der ursprüngliche auch im Griechischen (codd. A. B) und auch der weit kürzere Text im cod. Barocc. enthält wenigstens von den Worten an ὁ οὖν Αἰγέας ληφθεὶς ὑπὸ δαίμονος bis zu Ende einen Theil des von Woog selbst Beanstandeten, daher er auch diesen Schluss für spätere Zuthat erklärt (p. 350). Uebrigens hat schon Tillémont ganz richtig gesehn, dass die 'epistola' aus den gnostischen Acten geflossen ist. Irrthümlich schreibt übrigens Fabricius II, 745 sie dem Symeon Metaphrastes zu.

1) '*Attendite in actibus Leucii, quae sub nomine apostolorum scribit, qualia sint quae accipitis de Maximilla uxore Egetis: quae cum nollet marito debitum reddere, cum apostolus dixerit Uxori vir debitum reddat, similiter et uxor viro: illa supposuerit marito suo ancillam suam Eucliam nomine, exornans eam sicut ibi scriptum est adversariis lenociniis et fucationibus, et*

auf der gnostischen Verwerfung der Ehe überhaupt beruht, ist hier wie in ähnlichen Fällen in den katholischen Bearbeitungen getilgt. Dafür lesen wir jetzt nur, dass Maximilla sich von ihrem Gatten wegen dessen viehischer Gesinnungen und gesetzlosen Lebensweise getrennt und ein züchtiges, stilles, der Liebe Christi geweihtes Leben gewählt habe (sect. 15 p. 129 Tischendorf). Freilich ist der Abschnitt der Acten, in welchem die gnostische Erzählung ursprünglich gestanden haben muss, im griechischen Texte des Martyriums überhaupt nicht mehr erhalten. Aber auch der Text der virtutes bei Lazius, in welchem sich derselbe noch findet (hist. apost. III, 39 = Fabricius II, 507 sqq.) erzählt nur, dass Maximilla in Folge ihres frommen Verkehrs mit Andreas seltener bei ihrem Gatten geschlafen und dadurch den Zorn desselben wider den Apostel erregt habe. Treuer haben die πράξεις, sowol in der Bearbeitung des Enkomiasten (f. 177[r]) als des Epiphanios Monachos (p. 72 sqq. ed. Dressel) den ursprünglichen Zug, dass Maximilla sich dem ehelichen Umgange mit Aegeates völlig entzogen habe, bewahrt. Als er von der Reise zurückgekehrt, bei ihr schlafen will, schützt sie zuerst Krankheit vor, weiss sich aber auch in der Folgezeit immer wieder der ehelichen Pflicht zu entziehn. Aegeates bemüht sich zuerst, den Apostel selbst zu bewegen, dass er seine Frau anderen Sinnes mache, und der auch im griechischen Martyrium noch erhaltene Zug, dass er den Andreas ans Kreuz nur anbinden, nicht mit Nägeln durchbohren lässt, wird wenigstens in der einen Stelle bei Epiphanios ausdrücklich damit motivirt, er habe gehofft, den Apostel durch die Qualen mürbe zu machen, sodass er endlich thäte, was er von ihm verlangte. Es ist klar, dass Epiphanios hier dem Martyrium gegenüber noch das Ursprüngliche bietet: ein neuer Beweis für die starke Umgestaltung, welche der ursprüngliche Text des Martyriums in unsrer gegenwärtigen, für so alterthümlich gehaltenen griechischen Redaction erfahren hat. Den anstössigen Zug, dass Maximilla an ihrer Statt eine Andre unterschiebt, haben natürlich die πράξεις ebenso wie die virtutes beseitigt.

Eine zweite Erzählung hat Evodius (a. a. O.) unmittelbar nach der eben besprochenen bewahrt. Maximilla und (ihre Dienerin) Iphidamia gehen gemeinsam aus, um den Apostel zu hören. Ein glänzender Knabe, nach Leucius Gott (d. h. Christus) oder ein Engel, übergibt sie beide dem Andreas und geht in das Prätorium des Aegeates, um diesen zu täuschen. Er betritt das Schlafgemach der Frauen und ahmt beider

---

eam nocte pro se vicariam supponens, ut ille nescius cum ea tanquam cum uxore concumberet'.

Stimmen nach, sodass Aegeates sie darin anwesend glaubt und davongeht [1]). Auch von dieser Erzählung findet sich in unserm jetzigen Texte des Martyriums nichts. Auch die virtutes bei Lazius und die gnostischen πράξεις enthalten sie nicht; wol aber erzählen beide Aehnliches, welches den Ursprung aus derselben Quelle, wie jenes von Evodius erhaltene Fragment verräth. Nach den virtutes (Fabricius p. 507) kehrt Aegeates unvermuthet von einer Reise nach Makedonien (nach Epiphanios war er vielmehr nach Rom gereist) zurück, und hätte beinahe die Maximilla überrascht, wie sie mit vielem Volk im Prätorium die Predigt des Andreas hört. Auf das Gebet des Apostels aber wird die Gefahr abgewendet: bevor der Proconsul eintritt, wandelt ihn ein menschliches Bedürfnis an, und der Apostel gewinnt Zeit, inzwischen die Versammlung zu entlassen. Es ist dies offenbar eine Erzählung verwandter Tendenz, wie die von Evodius berichtete. Aus der Darstellung der πράξεις (Epiphan. p. 73 sq.) lässt sich aber sogar noch die Stelle entnehmen, wo der von Evodius mitgetheilte Zug gestanden hat. Als Andreas ins Gefängnis geworfen ist, verschliesst Aegeates die Thüren eigenhändig mit seinem Fingerring: auf das Kreuzeszeichen des Apostels aber öffnen sich die Thüren vor Maximilla und Stratokles und schliessen sich wieder hinter ihnen, ohne dass die Sigel verletzt werden. Abgesehen davon, dass jener glänzende Knabe die Stimme der beiden Frauen nachahmt, lässt sich alles Uebrige Zug für Zug noch durch Parallelen aus den Thomas-Acten belegen, wo ganz Aehnliches wie hier von einem Besuche der Mygdonia, der Gattin des Charisios und ihrer Amme Narkia im Kerker des Apostels, und von einem ähnlichen Besuche des Königssohnes Vizān und der Manazara erzählt wird. So wird auch hier der glänzende Knabe die Frauen zu dem Gefängnisse geleitet haben, dessen Thüren sich auf wunderbare Weise öffnen und schliessen; während ihres Besuches im Kerker täuscht er den Proconsul durch das nachgeahmte Zwiegespräch.

Ein drittes Fragment endlich lesen wir in der pseudaugustinischen Schrift de vera et falsa poenitentia c. 32 (in Augustini opp. T. VI appendix col. 716). Dasselbe enthält ein Gebet des Andreas, in welchem derselbe, als das Volk ihn vom Kreuze befreien will, Gott bittet, dies

---

1) '*Ibi etiam scriptum est, quod cum eadem Maximilla et Iphidamia simul issent ad audiendum apostolum Andream, puerulus quidam speciosus, quem vult Leucius vel deum vel certe angelum intelligi, commendaverit eas Andreae apostolo et perrexerit ad praetorium Egetis, et ingressus cubiculum earum finxerit vocem muliebrem quasi Maximillae murmurantis de doloribus sexus feminei et Iphidamiae respondentis: quae colloquia cum audisset Egetes credens eas ibi esse, discesserit*'.

nicht zuzulassen, da es Zeit sei, diesen irdischen Leib abzulegen und frei zu Gott, dem Urquell nie endender Seligkeit zu gelangen. „Herr, lass mich nicht lebendig herabsteigen, sondern es ist Zeit, dass du der Erde meinen Leib übergibst. Solange habe ich ihn schon getragen, solange habe ich um den Anvertrauten gewacht und mich gemüht, dass ich wünsche jetzt freizukommen von diesem Knechtsdienste und dieses so beschwerlichen Kleides entledigt zu werden. Ich erinnere mich, wie lästig er war, da ich ihn trug, wie schwach, da ich ihn pflegte, wie träge, da ich ihn zähmte, wie hochmüthig, da ich ihn in Zucht hielt. Herr du weisst, wie oft er mich von der Reinheit der Contemplation abzuziehn, wie oft er mich aus dem süssesten Schlummer der Ruhe aufzuwecken suchte, wieviel und wie oft er mir Schmerz bereitete. Der ich also so lange, gütigster Vater, ihm im Kampf widerstanden und mit deiner Hilfe ihn überwunden und besiegt habe, von dir frommer und gerechter Vergelter fordere ich, dass du mir ihn nicht länger überlässest, sondern ich das anvertraute Gut zurückgeben dürfe. Vertraue ihn einem Andern an, den er nicht länger hemmt und der den zur Auferstehung Bestimmten bewahrt und zurückgibt, damit auch er den Lohn seiner Arbeit empfange. Uebergib mich der Erde, damit ich nicht länger wachen muss und er mich, der ich sehnsuchtsvoll zu dir, dem Quell unaufhörlicher Freude emporstrebe, nicht zurückhalte oder hemme“ [1]). Der katholische Verfasser der Schrift von der wahren und falschen Busse hat die Rede des Andreas ganz unbedenklich für seine erbaulichen Zwecke verwendet, ohne das in dem Honig frommer Redensarten

1) *'In hoc desiderio erat Andreas, qui in cruce positus a domino requirebat "Tempus est ut commendes terrae corpus meum". Volebat enim eum plebs de cruce deponere. Ipse autem coepit dominum rogare "Ne me permittas, dómine, descendere vivum, sed tempus est ut commendes terrae corpus meum. Tamdiu enim iam portavi, tamdiu super commendatum vigilavi et laboravi, quod vellem iam [ab] ipsa obedientia liberari et isto gravissimo indumento exspoliari. Recordor quantum in portando onerosum, in fovendo infirmum, in coërcendo lentum, in domando superbum laboravi. Scis, domine, quotiens a puritate contemplationis me retrahere conabatur, quotiens a dulcissimo quietis somno me excitare contendebat, quantum et quotiens dolorem ingerebat. Qui igitur tam diu, pater benignissime, pugnanti restiti et tua ope superavi et vici, a te pio et iusto remuneratore posco, ne mihi ultra commendes, sed depositum reddo: commenda alii, quem illud ultra non impediat, et resurrecturum servet et reddat, ut et ipsum quoque meritum sui laboris recipiat. Terrae me commenda, ut ne amplius vigilare me oporteat, et libere ad te, fontem indeficientem gaudii tendere anxiantem me non retrahat nec impediat". Hic dolebat iam non esse eum domino, nec poenitebat commendatum resurrexisse domino'.*

versteckte ketzerische Gift zu ahnen. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass Andreas hier als ächter gnostischer Pneumatiker spricht, der diesen Erdenleib so bald als möglich loswerden möchte. Wenn er aber wünscht, dass der Leib selbst bei der Auferstehung seinen verdienten Lohn empfangen möge, so klingt dies katholischer, als es gemeint ist. Denn wenn Andreas diesen Leib einem Andern anvertrauen möchte, so ist unter diesem Andern ein Psychiker gemeint, den der Leib an der Auffahrt zur oberen Welt nicht hemmt, weil er überhaupt nur einen niedern Grad von Glückseligkeit zu erwarten hat. Dieser aber wird ihm dereinst samt dem Leibe zu Theil werden, wenn er denselben geziemend bewahrt und beherrscht hat.

In dem griechischen Texte bei Tischendorf (sect. 14 p. 127) finden sich von jenem Gebete nur noch die wenigen Worte: καιρὸς γάρ ἐστιν ἵνα ἀποδοθῇ τῇ γῇ τὸ σῶμα μου, welche gerade noch hinreichen, um den Ursprung jenes Textes aus den alten gnostischen περίοδοι sicherzustellen. Alles Andre ist gestrichen, wahrscheinlich, weil namentlich die Bitte anstössig war, Gott möge diesen Leib einem Andern geben. Die Anfangsworte im griechischen Martyrium: μὴ παραχωρίσῃς κύριε τὸν σὸν θεράποντα ἐκ ταύτης τῆς ὥρας ἀπὸ σοῦ χωρισθῆναι erinnern übrigens an die Worte des Fragments '*ne me permittas domine descendere vivum*', die auch bei Lazius noch erhalten sind '*ne permittas famulum tuum, domine Jesu Christe, qui propter nomen tuum pendet in ligno solvi*'. Im Uebrigen haben auch die 'virtutes' ebenso wie Epiphanios den ursprünglichen Text durch gut katholische Wendungen ersetzt.

Eine Vergleichung dieser Fragmente mit dem Text des griechischen Martyriums zeigt am deutlichsten, wie tief gerade in diesem Schriftstücke die katholische Bearbeitung eingegriffen hat. Nach der auch sonst bezeugten Gewohnheit der Katholiker sind die anstössigsten Stellen, insbesondere alles, was auf gnostische Lehre und Sitte sich bezieht, sorgfältig ausgemerzt und nur der Erzählungsstoff — und auch dieser nur sehr trümmerhaft — übriggelassen. Dennoch kann ein schärferes Auge noch immer hie und da Reste der gnostischen Färbung der Grundschrift wiedererkennen. Die ersten sechs Kapitel sind, wie wir gesehen haben, erst vom katholischen Bearbeiter hinzugefügt. Doch scheint schon hier in dem, was sect. 4 und 5 über das μυστήριον τοῦ σταυροῦ gesagt wird, eine gnostische Stelle der ursprünglichen Acten benutzt zu sein. Die Stelle erinnert an die πράξεις Πέτρου (vgl. Pseudo-Linus Bibl. Patr. Max. Lugd. T. II p. 69 sq.), deren gnostischer Ursprung unzweifelhaft ist. Wie dort, so wird auch hier eine Parallele zwischen

Adam und Christus gezogen: jener aus der unbefleckten Erde geboren, hat „durch die Uebertretung des Holzes" (διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ ξύλου), d. h. durch den Genuss von den Früchten des verbotenen Baumes, den Tod in die Welt gebracht. Dieser, aus der unbefleckten Jungfrau geboren, hat den Menschen das ewige Leben erworben, und durch das Holz des Kreuzes das „Holz der Begierde" verschlossen. Obwohl diese Gedanken in der vorliegenden Gestalt auch für katholische Ohren nichts Verfängliches mehr haben, so zeigt doch eine Vergleichung mit Pseudo-Linus, auf welchem Boden sie ursprünglich gewachsen sind. Auch die Anrede des Apostels an das Kreuz sect. 10 hat in den Petrusacten ihre durchaus gnostisch gefärbte Parallele. Die Worte χαίροις ὦ σταυρέ und χαίρων ἥκω πρὸς σέ finden sich auch in den parallelen Texten bei Lazius, dem Enkomiasten und Epiphanios wieder, während der Inhalt der Rede im Uebrigen bei Allen verschieden ist. Die gnostische Vorlage ist von verschiedenen Bearbeitern unabhängig von einander durch gut katholische Gedanken ersetzt; doch ist in dem Texte bei Lazius noch ein leiser Anklang an das Ursprüngliche geblieben [1]) und noch bestimmter

1) Das Verhältnis der Texte wird am besten durch ihre Nebeneinanderstellung klar werden:

Martyr. Andreae p. 121 Tischend.: χαίροις ὦ σταυρέ, ὁ ἐν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ ἐγκαινισθεὶς καὶ ἐκ τῶν μελῶν αὐτοῦ ὡσεὶ μαργαρίταις κοσμηθείς· καὶ μὴν πρὶν ἢ εἰς σὲ ἀνελθεῖν τὸν κύριόν μου πολὺν φόβον ἐπίγειον ἐσχήκεις, ἀρτίως δὲ πόθον οὐράνιον κατέχων ὑπὲρ εὐχῆς ἀνήρτησαι. οἶδα γὰρ ἀπὸ τῶν πιστευόντων πόσας εἰς αὐτὸν χάριτας ἔχεις, πόσα δόματα προητοιμασμένα. ἀμέριμνος οὖν καὶ χαίρων ἥκω πρὸς σέ, ὅπως καὶ σὺ ἀγαλλιώμενος ὑποδέξῃ με τὸν μαθητὴν τοῦ κρεμασθέντος εἰς σέ· διότι πιστός μοι ἀεὶ ἐγένου καὶ ἐπεθύμησα περιπλακῆναί σε. ὦ ἀγαθὲ σταυρέ, ὁ εὐπρέπειαν καὶ ὡραιότητα ἐκ τῶν μελῶν τοῦ κυρίου δεξάμενος, ἐπὶ πολὺ ἐπιπόθητε καὶ σπουδαίως ἐπιθυμητὲ καὶ ἐκτενῶς ἐπιζητούμενε, καὶ ἤδη ἐπιποθούσης σε τῆς ψυχῆς μου προητοιμασμένε, λάβε με ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀπόδος με τῷ διδασκάλῳ μου, ἵνα διὰ σοῦ ἀπολάβῃ με ὁ διὰ σοῦ με λυτρωσάμενος.

Epiphan. p. 75 sq. Dressel: χαίροις ὦ σταυρέ· σὺ γὰρ παντὶ τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει χαρὰν καὶ ἀγαλλίασιν προεξένησας διὰ τοῦ ἐν σοὶ σαρκικῶς παγέντος θεοῦ λόγου. χαίροις ὦ σταυρέ, τὸ ζωηφόρον καὶ τρισόλβιον καὶ νικητικὸν ὅπλον τοῦ ἐν σοὶ βουλήσει τανυσθέντος καὶ σώσαντός με τὸν ἄνθρωπον. χαίροις σταυρέ, ὁ τοῦ ξύλου τὴν πικρὰν γεῦσιν διὰ τοῦ ἐν σοὶ κρεμασθέντος Χριστοῦ καταγλυκάνας καὶ τοὺς πρωτοπλάστους διὰ τῆς αὐτοῦ βρώσεως ἀπατηθέντας ἀνακαλεσάμενος καὶ πρὸς ζωὴν ἐπαναγαγὼν τὴν ἀρχαίαν. χαίροις ὦ σταυρέ· καὶ γὰρ χαίροις ὄντως· εὖ οἶδα καὶ ἀναπαυόμενόν σε λοιπὸν ἐκ πολλοῦ κεκμηκότα, ἥκω ἐπὶ σὲ ὃν ἠπιστάμην.

Virtutes Andreae bei Lazius (Abdias) III, 40 (Fabricius 511, 9): '*Salve crux, quae diu fatigata requiescis. tanto tempore exspectans me. certissime autem scio, te gaudere suscipientem discipulum eius, qui pependit in te. qua-*

weist der Text beim Enkomiasten auf den gnostischen Ideenkreis des alten Originales zurück. „Freudig komme ich zu dir, lebenspendendes Kreuz, das ich als mein eigenes weiss. Ich erkenne dein Mysterium: denn du bist in die Welt gepflanzt, um das Unbeständige zu befestigen. Deine Spitze streckt sich zum Himmel aus, um den himmlischen Logos, das Haupt aller Dinge anzudeuten: die Theile deiner Mitte sind wie Hände ausgestreckt zur Rechten und zur Linken, um die neidische und widerstrebende Macht des Bösen in die Flucht zu schlagen und das Zerstreute in Eins zu sammeln. Dein Fusstheil ist in der Erde gefestigt, in der Tiefe gegründet, um die unter der Erde Liegenden und die in den unterirdischen Regionen Festgehaltenen emporzuziehen und mit den Himmlischen zu verknüpfen. O Kreuz, kunstvolles Werkzeug des von dem Höchsten den Menschen zu Theil gewordenen Heils! O Kreuz, unüberwundene Trophäe des Sieges Christi über die Feinde! O Kreuz, lebenbringendes Holz! auf der Erde gepflanzt, die Frucht aber im Himmel

---

propter ***laetus pergo ad te: quia secretum tuum cognosco et mysterium novi, qua de causa fixa sis.*** *Suscipe nunc quem desideras, quia tandem speciem tuam desiderans inveni in te. Video enim in te quae a domino mihi sunt promissa. Suscipe itaque electa crux humilem propter deum, et transfer servum eius ad dominum suum'.*

Encomiasta anonym. [cod. Paris. gr. 1463 f. 178v; Coisl. 105 f. 74r]: ἥκω χαίρων πρός σὲ ζωηρὲ σταυρέ, ὃν ἐπίσταμαι ἴδιον· γνωρίζω σου τὸ μυστήριον, διόπερ ἐν κόσμῳ πεφύτευσαι πρὸς τὸ τὰ ἄστατα στηρίξαι· ἡ κορυφὴ μὲν γάρ σου πρὸς οὐρανὸν ἀνατείνεται, ἵνα τὸν οὐράνιον λόγον, τὴν κεφαλὴν πάντων σημαίνῃς· τὰ δὲ τῆς μεσότητός σου μέρη ὡς εἴπερ χεῖρες ἐξήπλωνται δεξιᾷ τε καὶ ἀριστερᾷ, ὅπως τὴν φθονερὰν καὶ ἀντικειμένην δύναμιν τοῦ πονηροῦ τροπώσῃ καὶ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃς εἰς ἕν· τὸ δὲ πρὸς πόδας [μέρος] πέπηκταί σου πρὸς γῆν ἑδρασμένον ἐν βάθει, ἵνα τοὺς ὑπὸ γῆν κειμένους καὶ τοὺς ἐν τοῖς καταχθονίοις κατεχομένους ἀνελκύσας, συνάψῃς τοῖς ἐπουρανίοις. ὦ σταυρὲ μηχάνημα ἔντεχνον τῆς παρὰ τοῦ ὑψίστου γεγενημένης ἀνθρώποις σωτηρίας· ὦ σταυρὲ τροπαῖον ἀήττητον τῆς κατ' ἐχθρῶν νίκης Χριστοῦ· ὦ σταυρὲ ξύλον ζωηφόρον· ἐπὶ γῆς μὲν φυτευθέν, τὸν δὲ καρπὸν ἐν οὐρανοῖς θησαυρίζων· ὦ σταυρὲ σεβαστὲ τὸ γλυκὺ καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα· ὦ σταυρὲ προσκυνητὲ ὁ τὸν δεσπότην ὡς βότρυν βαστάσας τὴν ἀληθινὴν ἄμπελον καὶ τὸν λῃστὴν καρποφορήσας τὴν δι' ἐξομολογήσεως πίστιν ἀνθήσαντα· ὁ τοὺς ἀξίους θεῷ προσάγων δι' ἐπιγνώσεως, καὶ τοὺς ἐν ἁμαρτίαις διὰ μετανοίας ἀνακαλούμενος· μὴ ἀπαξιώσῃς λοιπὸν κἀμὲ προσδέξασθαι. Ἀλλὰ μέχρι πότε ταῦτα λέγων χρονίζω καὶ οὐ [μὴ Coisl.] περιπλέκομαι τῷ σταυρῷ, ὅπως ἐν αὐτῷ ζωοποιηθῶ, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν χρεωστούμενον θάνατον εὐκλεῶς ἀπενέγκωμαι; Προσέρχεσθε τοίνυν οἱ τῆς ἐμῆς χαρᾶς ὑπηρέται καὶ τοῦ ἀνθυπάτου διάκονοι, πληρώσατε [δὴ] τῶν ἑκατέρων τὸ βούλημα, καὶ προσδεσμεῖτε τὸν ἀμνὸν τῷ ξύλῳ· τῷ δημιουργῷ τὸ πλαστούργημα, καὶ τὴν ψυχὴν τῷ δοτῆρι προσφέροντες.

sammelnd! O ehrwürdiges Kreuz, süsser Gegenstand, süsser Name! Anbetungswürdiges Kreuz, das du den Herrn, den wahrhaftigen Weinstock, als Traube getragen und den Räuber als Frucht gebracht hast, der durch sein Bekenntnis den Glauben erblühen liess; das du die Würdigen Gott zuführst durch die Erkenntnis und die mit Sünden Bedeckten durch die Busse zurückrufst: verschmähe hinfort nicht, auch mich anzunehmen! Aber wie lange zögere ich noch, dieses sagend, und verziehe vom Kreuz mich umfassen zu lassen, um in ihm lebendig gemacht zu werden und durch es die Todesschuld ruhmvoll abzuzahlen. Kommt also, ihr Diener meiner Freude und Knechte des Proconsuls, erfüllt den Willen Beider und bindet das Lamm ans Holz, dem Demiurgen das Gebilde, die Seele dem Schöpfer darbringend". Auch wenn hier am Schluss nicht ausdrücklich vom Demiurgen die Rede wäre, würde der gnostische Charakter des Kreuzesgrusses unverkennbar sein. In den Reden, welche Andreas vom Kreuze herab hält, ist dagegen der gnostische Charakter bis auf ganz geringe Reste verwischt. Eine leise Spur findet sich noch sect. 13 (p. 126 Tischend.) in der Rede an Aegeates: ἐγὼ γὰρ καὶ οἱ συγγενεῖς μου ἐπὶ τὰ ἡμέτερα ἐπειγόμεθα, ἐῶντες σὲ εἶναι ὅπερ εἶ καὶ ὃ μὴ ἐπίστασαι αὐτὸς περὶ σεαυτοῦ. Hier liegt offenbar noch die gnostische Anschauung von einem doppelten Menschengeschlechte zu Grunde. Auch hier begegnen uns beim Enkomiasten noch deutlicher die gnostischen Klänge[1]). Auch in dem im Martyrium unmittelbar Folgenden sind wol ursprünglich gnostische Gedanken katholisch überarbeitet: „Schon sehe

---

1) Cod. Paris. gr. 1463 f. 179ᵛ = Coislin. (105 f. 75ʳ vgl. die 'virtutes' bei Fabricius 514, 7): Τί πρὸς τὸν σοι ἀλλότριον, Αἰγεάτα, ἐλήλυθας; τί τολμῆσαι πάλιν θέλων, τί τεχνάσασθαι; εἰπεῖν δὲ τί; ὅτι λύσων ἡμᾶς προσέρχῃ ὡς μετεγνωκώς; οὐδ' ἂν εἰ ἀληθῶς μεταγνοὺς Αἰγεάτα, ἔτι σοι συνθήσομαι· οὐδ' ἂν τὰ σὰ πάντα ὑπισχνῇ, ἀφίσταμαι ἐμαυτοῦ· οὐδ' ἂν ἴδιον μοι λέγῃς σεαυτὸν πεπίστευκά σοι. λύεις δὲ ἀνθύπατε τὸν δεθέντα; λύεις τὸν ἐλευθερωθέντα; λύεις τὸν γνωρισθέντα ὑπὸ συγγενοῦς; τὸν ἐλεηθέντα; τὸν φιληθέντα ὑπ' αὐτοῦ; τὸν ἀλλότριόν σου; τὸν ξένον; τὸν ἐπιφανέντα σοι μόνον; ἔχω ᾧ συνέσομαι εἰσαεί· ἔχω ᾧ συμπολιτεύσομαι ἀναριθμήτους αἰῶνας· πρὸς ἐκεῖνον ἄπειμι· πρὸς ἐκεῖνον ἐπείγομαι· τὸν καί σε γνωρίσαντά μοι· τὸν εἰρηκότα μοι· κατάμαθε τὸν Αἰγεάτην καὶ τὰ τούτου δῶρα· μή σε φοβείτω ὁ δεῖνος ἐκεῖνος· μηδέ σε κρατεῖν νομιζέτω ἐμὸν ὄντα· ἐχθρός σου ἐστίν· λυμεὼν ὑπάρχει, ἀπατεών, [δια]φθορεύς, μανιώδης, περίεργος, γόης, φονεύς, ὀργίλος, ἀσυμπαθής· ἀπόστηθι τοίνυν ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάτα πάσης ἀνομίας. Unzweifelhaft ist hier wie in dem in der vorigen Anmerkung mitgetheilten Kreuzesgrusse das ursprüngliche Gefüge von dem Enkomiasten noch verhältnismässig treu bewahrt. Bemerke übrigens die stilistische Verwandtschaft des obigen Stückes mit dem Schlussgebete der gnostischen Johannesacten (= Zahn p. 239 sq.). Mit dem lateinischen Texte bei Fabricius berühren sich wenigstens die Eingangsworte.

ich meinen König, schon huldige ich ihm, schon stehe ich vor ihm, dort wo die Harmonien der Engel sind (ἔνθα εἰσὶν αἱ τῶν ἀγγέλων ὁμονοίαι), wo er selbst, der einige Selbstherrscher, regiert, wo das Licht scheint ohne Nacht, wo die Blumen niemals verwelken, wo man keine Klage kennt und auch der Name der Trauer nicht vernommen ward, wo Freude und Frohlocken kein Ende nimmt. O seliges Kreuz, ohne Sehnsucht nach dir geht Keiner ein in jenen Ort". Auch in dem Schlussgebet, in welchem sich im Martyrium sect. 14 (p. 127 sq. Tischend.) und bei Epiphanios (p. 80 ed. Dressel) einige wörtliche Berührungen finden, scheinen ursprünglich gnostische Gedanken überarbeitet zu sein. Besonders gilt dies von den Worten bei Epiphanios: μὴ παραχωρήσῃς τὸν ἐπὶ τοῦ σοῦ μυστηρίου κρεμασθέντα καθ' ὁμοιότητά σου· μὴ ἐάσῃς συσταλῆναι . . . τοὺς ἐγνωκότας σου τὸ μέγεθος καὶ ποθήσαντάς σε καὶ ἀγαπήσαντάς σε . . . διαφύλαξον ἀπήμονας καὶ βεβαίωσον αὐτοὺς ἐν τῇ σῇ πίστει κτλ. Hier hat im Originale wahrscheinlich ein Gebet des Inhalts gestanden, dass Christus die Seele des Scheidenden auf dem Wege zur oberen Welt vor den Angriffen und Nachstellungen der feindseligen Archonten behüten möge.

Gnostisch ist endlich auch noch im Martyrium sect. 14 (p. 128 Tischend.) der himmlische Lichtglanz, der wie ein Blitz herniedersteigend den sterbenden Apostel umstrahlt und umhüllt, sodass ihn kein menschliches Auge erblicken kann. In den parallelen Texten ist dieser Zug beseitigt; der katholische Bearbeiter des griechischen Martyriums hat ihn als unbedenklich, ja als erbaulich beibehalten.

In den acta Andreae et Matthaei treten die gnostischen Spuren namentlich in der Scenerie und dem Erzählungsstoffe hervor. Dahin gehört schon der ganz ähnlich bei Prochoros (aus den gnostischen περίοδοι Ἰωάννου) und in den syrischen Acten des Philippus in Karthago wiederkehrende Zug, dass Andreas gegen den Auftrag des Herrn, binnen drei Tagen sich in das weitentfernte Land der Menschenfresser zu begeben, Bedenklichkeiten äussert (sect. 4 p. 135 sq. Tischend.) und zur Strafe für den Zweifel an der Möglichkeit der ihm aufgetragenen Fahrt den Herrn auf dem Schiffe nicht erkennt (sect. 15 p. 148). Gnostisch ist auch die wiederholte Erscheinung Christi in Knabengestalt (sect. 18 p. 148; sect. 33 p. 168), die Offenbarung Christi durch Lichtglanz und Stimme (sect. 3 p. 134 vgl. 4 p. 135; sect. 22 p. 153), die Verkleidung Christi als Steuermann (sect. 5 p. 136), die wunderbar schnelle Schiffahrt des Andreas ins Menschenfresserland (sect. 3 ff. vgl. 16 flg.), die Luftfahrt des Matthäus in der Wolke zu dem Berge wo Petrus lehrte (sect. 21 p. 151), das Unsichtbarwerden des Andreas

(sect. 24 p. 156), die den Schlächtern aus den Händen fallenden Messer (sect. 22 p. 153; sect. 23 p. 155), die Gespräche des Apostels mit dem Teufel (sect. 24 p. 156 sq. sect. 26. 27 p. 159 sq.), das Kreuzeszeichen auf seiner Stirn, mit welchem er Teufel und Dämonen abwehrt (sect. 27 p. 159 sq.); vielleicht auch das Wunder mit der wasserspeienden Bildsäule (sect. 29 p. 162), welches jedoch ebenso gut einer alten Localsage angehören kann. An die gnostische Theologie erinnert sect. 6 (p. 137) die Bezeichnung Christi als des ἀγαθὸς θεός und die Bestreitung der Annahme, dass er ein ἄνθρωπος sei sect. 10 (p. 141) vgl. sect. 14 (p. 144). Charakteristisch für den gnostischen Ursprung der Acten ist aber namentlich die (oben in der Inhaltsübersicht vorläufig übergangene) Erzählung von der Sphinx sect. 12—15 (p. 143 sqq.). Dieselbe hat mit der Andreassage als solcher gar nichts zu schaffen. Nachdem der Apostel zuerst von den Wunderwerken geredet hat, welche Jesus öffentlich vor allem Volke vollbracht hat, kommt er auch auf die Werke zu sprechen, welche der Herr ἐν τῷ κρυπτῷ vor den Hohenpriestern gethan habe. Jesus kommt mit den zwölf Jüngern in einen heidnischen Tempel, um ihnen die Unwissenheit des Teufels zu zeigen. Die Hohenpriester folgen ihm nach, verhöhnen die Behauptung, dass Jesus der Sohn Gottes sei und machen die Jünger durch ihre Reden wankend. Jesus führt sie zuerst an einen wüsten Ort, beweist ihnen seine ganze Gottheit durch grosse Wunderthaten, und betritt dann samt den Jüngern, 30 Männern aus dem Volke und vier Hohenpriestern den Heidentempel. Zur Rechten und zur Linken des Tempels erblickt er je eine aus Stein gemeisselte Sphinx. Jesus wendet sich zu den Jüngern und spricht: „Seht das Zeichen des Kreuzes: denn dies ist ähnlich dem Cherubim und dem Seraphim im Himmel". Darauf befiehlt er der Sphinx zur Rechten, dem mit Menschenhänden gemachten „Abbilde des Himmlischen", ihren Platz zu verlassen, hinabzusteigen, die Hohenpriester zu widerlegen und ihnen zu zeigen, ob er Gott sei oder Mensch. Alsbald steigt die Sphinx herab und redet mit menschlicher Stimme zu den Hohenpriestern: „O ihr thörichten Söhne Israels, nicht hat genügt die Verblendung ihrer Herzen, sondern auch andre wollen sie so blind machen, wie sie selbst sind, indem sie Gott für einen Menschen erklären, da er doch von Anfang an den Menschen geschaffen und seinen Odem in Alle gelegt hat, er der alles Unbewegte bewegt; dieser ists, der den Abraham gerufen, der Isaak seinen Sohn geliebt, der Jakob seinen Geliebten in sein Land zurückgeführt hat; dieser ist der Richter der Lebendigen und der Todten, dieser ists, der grosse Güter denen die ihm gehorchen und Strafe denen

die nicht an ihn glauben bereitet. Wendet nicht vor, dass ich ein mit Händen betastbares Götzenbild bin: denn ich sage euch, schöner sind die Tempel als eure Synagoge. Denn wir sind Steine, die Priester haben uns nur den Namen Gott gegeben, und die Priester selbst, die am Tempel dienen, reinigen sich aus Furcht vor den Dämonen; denn wenn sie mit Weibern Umgang gehabt haben, so reinigen sie sich sieben Tage lang aus Furcht, nicht in den Tempel hineingehn zu dürfen um unsertwillen, um des Namens Gott willen, den sie uns gegeben haben. Ihr aber, wenn ihr hurt, hebt ihr auf das Gesetz Gottes und geht in die Synagoge Gottes und sitzt da [1]) und leset und fürchtet nicht die herrlichen Worte Gottes. Deswegen sage ich euch, die Tempel reinigen eure Synagogen, sodass sie auch Kirchen seines eingeborenen Sohnes werden". Als die Sphinx dies gesagt hatte, schwieg sie. Die Jünger fordern darauf die Hohenpriester zum Glauben auf, weil sogar die Steine sie überführen. Diese aber erklären das Reden der Steine für Zauberei und bleiben dabei, Christus sei nicht Gott. „Denn wo hat dieser den Abraham gefunden oder wie hat er ihn gesehn? Denn Abraham ist lange Jahre vor seiner Geburt gestorben und wie so kennt er ihn?" (vgl. Joh. 8, 57). Da befiehlt Jesus der Sphinx, weil diese nicht glauben wollen, dass er mit Abraham geredet, so solle sie sich ins Land der Kananäer in die Doppelhöhle auf dem Acker Mamre begeben, wo Abrahams Grab sich befindet und von aussen rufen: „Abraham, Abraham, dessen Leib im Grabe, dessen Seele im Paradiese ist, dies sagt der, welcher den Menschen gebildet, welcher dich von Anfang an zu seinem Freunde gemacht hat: Stehe auf, du und dein Sohn Isaak, und deines Sohnes Sohn Jakob und kommt zum Tempel der Jebusäer, dass wir die Hohenpriester überführen, damit sie erkennen, dass ich dich kenne und du mich". Wie die Sphinx diesen Befehl vernimmt, macht sie sich vor Aller Augen auf den Weg und geht zum Lande der Kananäer zum Acker Mamre, und ruft ausserhalb des Grabmals, wie Gott ihr geheissen. Alsbald steigen die zwölf Erzväter lebendig aus den Gräbern und fragen sie: „Zu wem von uns bist du gesandt?" Die Sphinx erwidert: „Zu den drei Patriarchen zum Zeugnisse, ihr aber geht in eure Gräber und ruht bis zur Zeit der Auferstehung". Sie thun also; aber die drei Patriarchen begeben sich mit der Sphinx zu Jesu und überführen die Hohenpriester. Jesus befiehlt ihnen: „Gehet wieder an euern Ort" und sie gingen. Darauf spricht er auch zu dem Bilde:

1) Statt καθαρίζετε ist mit cod. A (vgl. Tischend. apoc. apocr. p. 140) καθίζετε zu lesen.

„Gehe an deinen Ort" und alsbald stand die Sphinx wieder auf ihrem alten Platze. Auch noch viele andre Wunder that er, aber sie glaubten ihm nicht.

Man könnte vermuthen, dass die Erzählung einem apokryphen Evangelium entnommen sei. Indessen sprechen dagegen die Beziehungen auf unsre kanonischen Evangelien, die darin vorkommen; vgl. ausser Joh. 8, 57 auch Mc. 6, 3. Dagegen wird der ursprünglich gnostische Charakter der Geschichte auch abgesehn von ihrer Abenteuerlichkeit namentlich durch die einfache Identificirung Christi mit Gott und die Bestreitung seiner Menschheit sichergestellt. Auch ihr Antijudaismus ist gnostisch und kehrt in andern Apokryphen, wie den περίοδοι Φιλίππου, den πράξεις Ἰώαννου u. s. w. wieder. Während die Hohenpriester der Juden in ihrem Unglauben verharren, muss ein heidnisches Götzenbild mit menschlicher Stimme die Gottheit Christi verkündigen, und zwischen den jüdischen und den heidnischen Priestern eine für jene nichts weniger als schmeichelhafte Parallele ziehn. Aber weder der redende Stein, noch die aus ihren Gräbern geweckten Patriarchen vermögen den Unglauben der Juden zu besiegen. Die Erzählung (obwol in ihrer dermaligen Gestalt erst aus nachconstantinischer Zeit) erinnert an das um die Mitte des 2. Jahrhunderts aufgekommene Streben, überall in der heidnischen Welt Zeugnisse für die Wahrheit des Christenthums aufzusuchen. Ebendahin gehört namentlich auch die Kreuzessymbolik, welche in den beiden zur Rechten und zur Linken aufgestellten Sphinxen gefunden wird und das Zeugnis, welches grade die rechte Sphinx für Jesus ablegen muss.

In ihrer gegenwärtigen Gestalt sind auch die acta Andreae et Matthaei durch eine katholische Redaction hindurchgegangen. Dass in ihnen das legendenhafte Element über das lehrhafte überwiegt, beweist keineswegs, dass dasselbe in der ursprünglichen Schrift nur eine untergeordnete Stelle behauptet hat, sondern nur, dass die Censurscheere des katholischen Redactors hier gründlicher gearbeitet hat. Ueber die bedenkliche Weise, auf welche die Acten die Gottheit Christi auffassen, hat er um so eher hinweggesehn, je mehr sich die nachnicänische Orthodoxie an dergleichen starken Aussprüchen erbaute; den durch und durch doketischen Hintergrund jener Stellen hat er nicht durchschaut.

Etwas weniger stark von katholischen Händen berührt, aber ebenfalls überarbeitet sind die acta Petri et Andreae. Am stärksten überarbeitet ist der äthiopische Text. Aber auch die griechischen Fragmente enthalten nicht mehr völlig den ursprünglichen Text. Bemerkung verdient, dass Petrus hier von Christus als Bischof der ganzen

Kirche begrüsst wird (Tischend. apoc. apocr. p. 162: Πέτρε ἐπίσκοπε ὅλης τῆς ἐκκλησίας μου, χαῖρε) und dass Andreas ihn πάτερ Πέτρε (p. 162 sq.) anredet. Dagegen erhellt die gnostische Entstehung der acta Petri et Andreae schon aus der auch hier beliebten Erscheinung Christi in Knabengestalt (a. a. O. p. 162. 165), desgleichen aus der an Onesiphoros gerichteten Aufforderung, nicht blos seinen Schätzen, sondern auch seinem Weibe zu entsagen (p. 164); dieselbe wird aber auch durch den abenteuerlichen Geschmack der hier erzählten Geschichten, von dem durch Petrus in die Erde gestreuten Samen, welcher sofort aufgeht, von der in die Lüfte erhobenen Hure, die sich späterhin bekehrt und von dem Kamel, das buchstäblich durch ein Nadelöhr geht, bestätigt. Von theoretischen Vorstellungen, die im Gnosticismus wurzeln, ist freilich höchstens die Anrede des Petrus an den von ihm gestreuten Samen hervorzuheben: ὁ σπόρος ὁ εἰς τὴν γῆν ἐρριμένος (cod. ῥημένος) ἐν τῷ ἀγρῷ τῶν δικαίων ἔρχου καὶ ἐλθὲ (cod. ἔλθω) εἰς τὸ φῶς. Leider sind die nächstfolgenden Worte verloren gegangen, denn was im Codex folgt, gehört nicht hierher [1]).

Dass auch die in den lateinischen 'virtutes' bei Lazius Lib. III und in dem Texte Gregors von Tours bei Nausea (a. a. O.) allein erhaltenen Erzählungsstücke, obwol jetzt sämtlich überarbeitet, theilweise noch ihren gnostischen Ursprung nicht zu verleugnen vermögen, ist bereits bemerkt. Erwähnung verdient dabei, dass wenigstens Eine Erzählung, von dem Jünglinge Sostratus, der den Verführungskünsten seiner Mutter widersteht und dafür selbst des Versuchs zur Blutschande angeklagt wird (Fabricius p. 461, 12 sqq.), bis in die einzelnen Züge hinein sich auch in den katholischen acta Joannis des angeblichen Prochoros (bei Zahn, Acta Joannis p. 135 sqq.) wiederfindet. Selbst der Name des Jünglings ist beidemale nahe verwandt (Sostratos in den virtutes Andreae, Sosipatros bei Prochoros). Dass sich in den katholischen πράξεις und in dem einen Fragmente bei Evodius auch mit den acta Thomae auffällige Berührungen finden, ist bereits bemerkt worden. Im ersten Falle ist die Annahme eines literarischen Verwandtschaftsverhältnisses ganz unabweisbar; aber ebenso unzweifelhaft ist, das Prochoros hier aus den Andreasacten geschöpft hat, auch wenn der von

1) Die äthiopische, aber auch die altslavische Uebersetzung haben stark geändert; letztere schreibt: „Und Petrus nahm das Getreide und segnete es und säete es auf das Feld des Greises. Rufus aber und Alexander und Matthäus waren zur rechten Seite der Stiere, schritten einher und segneten und sprachen: Es komme guter himmlischer Thau und mehr guter Wind. Und die Wolken mögen beregnen und mögen kommen und weilen über diesem Feld“.

ihm gebotene Text dem ursprünglichen Texte der letzteren näher gestanden haben sollte, als die kürzere Darstellung in den virtutes Andreae. Bei der Berührung mit den acta Thomae könnte die Annahme sich zu empfehlen scheinen, dass derselbe Erzähler das gleiche Motiv wiederholt verwerthet hätte. Indessen bleibt es sehr zweifelhaft, ob die acta Thomae wirklich von demselben Verfasser, wie die übrigen in der Tradition dem Leucius Charinus zugeschriebenen Apostelgeschichten herrühren. Eher kann man in den oben erwähnten, theils sachlichen theils sprachlichen Berührungen mit den Acten des Petrus und des Johannes ebensoviel Beweise für die Identität des Verfassers erblicken. Jedenfalls werden wir die περίοδοι Ἀνδρέου ungefähr derselben Zeit, wie die περίοδοι Πέτρου und Ἰωάννου, also der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts zuweisen dürfen.

Etwas tiefer in die Composition der Acten lässt sich vielleicht eindringen, wenn wir den Ursprung der ganzen Andreaslegende noch genauer ins Auge fassen.

Die älteste Ueberlieferung, welche wol schon Origenes kennt (bei Eusebios h. e. III, 1), weiss nur von der Wirksamkeit des Andreas in Skythien, d. h. am Pontos Euxeinos [1]). Eben dahin gehören die „Menschenfresser“, in deren Stadt die acta Andreae et Matthaei den Apostel auftreten lassen. Gutschmid (die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten S. 393 ff.) erinnert an den Ruf, in welchem die Skythen, oder wenigstens einige Zweige derselben, ausser den Taurern besonders die Heniocher und Achäer im Alterthume standen (Aristoteles Polit. VIII, 4), und fügt hinzu, dass auch die in den Acten des Andreas und Matthäus sect. 22 (p. 152 sq. Tischend.) erwähnte Absicht der Oberen der Menschenfresser, die junge Mannschaft in Fahrzeuge zu werfen und in die umliegenden Gegenden auf Menschenraub auszuschicken, besonders gut auf diese als Seeräuber verrufenen pontischen Stämme der Achäer, Zyger und Heniocher passe (Strabo XI, 2, 12 T. II p. 696 ed. Meineke). Dass dieser Ruf der Bewohner des Pontos auch den Christen bekannt war, zeigt die Stelle bei Tertullian adv. Marcionem I, 1: ‘*Pontum ferocissimas gentes inhabitare, parentum cadavera cum pecudibus caesa convivio convorantes*’. Auch die Stadt der Menschenfresser, welche in den lateinischen virtutes Myr-

1) So nach Rufinus (in der Uebersetzung des Eus.) auch Eucherius von Lyon (im 5. Jahrh.) de quaestt. Novi Test. Bibl. Patr. Max. Lugdun. VI 852: ‘*Andreas Scythas praedicatione mollivit*’. Neben vielen andern Völkernamen werden auch die Skythen von vielen spätern Schriftstellern erwähnt.

midon oder Myrmidona, im Martyrium Matthaei sect. 4. 9 Μύρνη, bei Nikephoros h. e. II, 41 Μυρμήνη, in dem angelsächsischen Gedicht „Andreas" Mermedonia heisst, hat Gutschmid in der Stadt Μυρμηκιών auf dem taurischen Chersonnes (vgl. Strabo VII, 4, 5. T. II p. 426 ed. Meineke) wiedererkannt; für ihren griechischen Namen sei im lateinischen Texte die Vulgärform Myrmiciona herzustellen. An Aethiopien, wohin das angelsächsische Gedicht die „Insel Mermedonia", in Uebereinstimmung mit anderweiten Traditionen über Matthäus verlegt, ist nicht zu denken (vgl. dagegen Gutschmid S. 392 flg.). Die Bezeichnung der Gegend von Kolchis als das „innere" oder „zweite Aethiopien" in beiden Texten des Apostelverzeichnisses des Pseudo-Dorotheos, und ähnlich auch bei Pseudo-Epiphanios, Sophronios und in dem Misc! text bei Lagarde, in den griechischen Menäen zum 9. August und in Menologium des Basilios zum 30. November beruht auf einem „harmonistischen Versuch" (Gutschmid S. 393). Auch Nikephoros (h. e. II, 39) verlegt die Menschenfresser in die „skythische Einöde" [1]). Die wol dem Ende des 4. Jahrhunderts angehörige syrische doctrina apostolorum (bei Cureton, Ancients Syriac documents p. 34 der englischen Uebersetzung) bezeichnet als Wirkungskreis des Apostels Nicäa, Nikomedien, Bithynien, Gothien und die umliegende Gegend [2]). In dieselbe Gegend verweist die Localtradition von Sinope am Pontos Euxeinos, wo der Lehrstuhl des Apostels von weissen Steinen gezeigt wurde.

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist diese Localtradition nicht direct aus gnostischen Acten, sondern mit diesen aus einer gemeinsamen älteren Ueberlieferung geschöpft. In den Erzählungen der katholischen πράξεις sind freilich die in den Städten am schwarzen Meere umlaufenden mündlichen Ueberlieferungen mit den Nachrichten unsres Apokryphum bereits zu einem trüben Ganzen zusammengeschmolzen. Dieselben verlegen, wie wir gesehn haben, die Stadt der Menschenfresser statt nach Myrmiciona gradezu nach Sinope, und betrachten die dortigen Juden als die Urheber der nach den περίοδοι an dem Apostel verübten grausamen Thaten [3]). Ja, sie tragen gradezu den Namen

1) Dagegen weiss er freilich II, 40 von dem mit Matthäus constant verwechselten Matthias zu erzählen, er sei zu dem „ersten Aethiopien" gelangt, und habe dort τῇ θηριωδίᾳ καὶ ἀπεχθείᾳ τῶν ἀλογίστων ἐκείνων ἐθνῶν Vieles erduldet.

2) Nach einer andern Stelle (p. 30) nennt sie freilich Phrygien.

3) So auch ein griechisches und das russische Synaxarion zum 30. November (Thilo a. a. O. p. IX).

„Menschenfresser“ auf die Juden von Sinope über. Sinope nennt auch cod. Paris. 881 in der Ueberschrift der Acten des Andreas und Matthäus bei den Anthropophagen (πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθαίου τῶν ἀποστόλων, ὅτε ὁ Χριστὸς ἀπῆλθεν [sic] εἰς Σινώπην τὸν ἅγιον Ἀνδρέαν καὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ). Ebenso verlegt der von Thilo (a. a. O. S. IX) angeführte Theophanes Kerameus (hom. I p. 346) die Anthropophagen nach Sinope: ἴστε γὰρ πάντες ἀκούσαντες ὅσα ὁ μέγας οὗτος ἐν Σινώπῃ πρότερον καὶ ἐν Πάτραις ὑπέμεινεν ὕστερον· καὶ ὅπως οἱ ἄγριοι ἐκεῖνοι ἄνθρωποι θηριοπρεπῶς κατ᾽ αὐτοῦ ἐπιθρώσκοντες καὶ αὐτῶν δὴ τῶν ἀποστολικῶν σαρκῶν τοῖς ὀδοῦσιν ἐφήπτοντο. Wie schon die zuletzt angeführte Stelle andeutet, und in der Erzählung der katholischen πράξεις noch deutlicher wird, leitet diese Tradition die den Juden zu Sinope beigelegte Benennung „Menschenfresser“ davon ab, dass sie dem Apostel das Fleisch vom Leibe heruntergebissen oder einen Finger abgebissen haben sollen. Es leuchtet aber ein, dass wir hier nur einen ziemlich rationalistisch gefärbten Ausgleichungsversuch verschiedener Ueberlieferungen vor uns haben. Die Identificirung der Menschenfresserstadt mit Sinope gradezu auf „Leucius Charinus“ oder wer sonst der Verfasser der gnostischen περίοδοι sei, zurückzuführen (Thilo a. a. O. p. X sq.), ist nach den oben gegebenen Nachweisen unmöglich.

Die Tradition von der Reise des Apostels nach Sinope hat mit den Geschichten in der Stadt der „Menschenfresser“ ursprünglich weiter gar nichts gemein, als dass die älteste Ueberlieferung ihn auf seinen Bekehrungsreisen nach den Ländern des schwarzen Meeres in beide Städte kommen liess. Dass Andreas in Sinope gewesen, erwähnt unabhängig von der Geschichte mit den Menschenfressern auch der unbekannte Schriftsteller im Appendix zur Bonner Ausgabe des Chronicon Paschale (II, 132). Noch grössere Beachtung verdient aber, dass auch die lateinischen virtutes den Apostel zuerst nach der Menschenfresserstadt ‘Myrmidona’ und erst später nach Sinope kommen lassen. Da diese Angaben aus den gnostischen Acten geschöpft sind, so ergibt sich auch hieraus wieder die ursprüngliche Unabhängigkeit beider Traditionen.

Unter den wilden Völkerschaften am schwarzen Meere, unter denen der Apostel gepredigt habe, werden von den griechischen πράξεις und von Pseudo-Dorotheos ausser den Skythen — einem Namen von sehr weitschichtiger Bedeutung in unsern Quellen, da ja sogar Sinope in Skythien gelegen haben soll — noch die Iberer, Lazier, Taurer, Bosporener, Chersaker (auf dem taurischen Chersonnes), Sauromaten, Alanen,

Abasger, Zekchen d. h. Zyger, und Phusten, ausserdem in Folge geographischer Confusion die Sogdianer und Suser genannt. Die „Sugdäer", wenn nicht identisch mit den Sogdianern, sind unbekannt, ebenso wie die Gorsiner. Von bekannten Flüssen, zu denen der Apostel gekommen sei, hören wir in denselben Quellen den Phasis, Hyssos, Apsaros, Lykos und Lusis (Skylax) nennen; von Städten am schwarzen Meere oder in den Küstenländern werden ausser der Menschenfresserstadt Myrmikiona noch Theodosia und Cherson auf der Krim, Bosporos, Sebastopolis, Trapezunt, Neocäsarea, Amaseia (Amusatos?), Amisos, Sinope, Kromna, Amastris, Herakleia, Nicäa, Nikomedien, Chalkedon, ausserdem die unbekannten Phusta, Nikopsis im Zekchenlande und Zalichos (Zaliskos?) genannt. Es ist klar, dass die Tradition sich nicht begnügte, den Apostel nach Bithynien, Kappadokien und Pontos reisen zu lassen, sondern ihn namentlich auch unter den wilden Völkern im Osten und Norden des schwarzen Meeres, bis zur Halbinsel Krim hin, unter den „Menschenfressern" und „Barbaren" (wie die acta Petri et Andreae sagen) wirken liess. Diese Ueberlieferung scheint älter zu sein als die gnostischen Acten. Die letzteren scheinen den Apostel zuerst zu den Nordostküsten des schwarzen Meeres, und von da in südwestlicher Richtung nach Pontos, Paphlagonien, Bithynien und der Propontis gebracht zu haben.

Nach denselben gnostischen Acten soll der Apostel auch nach Byzanz gekommen sein. Wenn nämlich die lateinischen virtutes Andreae in der Abdiassammlung (Fabricius II, 467, 27 sqq.) erzählen, der Apostel sei auf seiner Reise von Pontos nach Achaja über den Hellespont nach Byzanz gelangt, so stammt diese Erzählung ebenso wie der ganze Reisebericht sicher aus den gnostischen Acten, welche Philaster (haer. 88) als 'Actus quos Andreas fecit veniens de Ponto in Graeciam' bezeichnet. Dagegen wissen dieselben noch nichts von einem längeren Aufenthalte daselbst, und ebensowenig natürlich von der Gründung der Kirche von Byzanz und der Einsetzung ihres ersten Bischofs durch den Apostel.

Indessen lag es bei dem Interesse, welches die verschiedenen Kirchen an ihrer wirklichen und vermeintlichen apostolischen Gründung nahmen, nahe genug, die Stiftung der Kirche von Byzanz, des späteren Constantinopel, auf den Apostel Andreas zurückzuführen. Wenn nicht früher, so ist dies jedenfalls seit der Erhebung Constantinopels zur Reichshauptstadt geschehn. Denn nur so wird es sich erklären, wenn Kaiser Constantius in seinem 20. Regierungsjahre, 357 u. Z., die Gebeine des Apostels feierlich nach Constantinopel überführen und daselbst

in der Apostelkirche neben den Reliquien des Lukas und Timotheus beisetzen liess (Hieronymus im Chronicon zum 20. Jahre des Constantius, desgl. de viris illustr. c. 7 und adv. Vigilantium T. II p. 122 Vallars.) [1]. Möglicherweise hat sich damals schon die spätere constantinopolitanische Tradition von der Einsetzung des Stachys, eines der 70 Jünger, zum ersten Bischofe von Argyropolis bei Byzanz gebildet. Dieselbe findet sich zuerst bei Pseudo-Dorotheos, im Verzeichnisse der 70 Jünger. Während in dem kürzeren nach Hippolyt benannten Texte (bei Combefis l. c.) [2] der Einsetzung des Stachys durch Andreas nicht ausdrücklich gedacht ist, wird dieselbe in beiden Texten des Dorotheos und in der Chronik des angeblichen Symeon Logothetes erwähnt [3]. Aus demselben „Dorotheos“ wollen die ausführlichen „Excerpte“ über die Gründungsgeschichte der Kirche von Constantinopel und ihre ältesten Bischöfe geschöpft sein, welche im Jahre 525 unter dem Consulate des Philoxenos und Probus zu gelegener Zeit zum Vorschein kamen. Diese oben S. 195 flg. bereits besprochene anonyme Schrift, welche die Gründung Constantinopels auf den Apostel Andreas zurückführt, gab sich für eine griechische Uebersetzung der angeblich lateinisch verfassten Schrift des Dorotheos aus (abgedruckt im appendix zum Chron. Pasch. T. II p. 120 sqq. ed. Bonn.). Nach dieser Schrift soll Andreas, als er „nach dem Pontos“ (sic) übersetzte, an der beabsichtigten Predigt zu Byzanz durch die Grausamkeit des Tyrannen Zeuxippos verhindert worden sein, der jeden Christen, welcher die Stadt betrat, an Händen und Füssen gefesselt ins Meer habe werfen lassen. Andreas sei daher bei Byzanz vorbeigefahren und habe ein Stadium weit von Argyropolis

---

1) Vgl. auch Philostorgios h. e. III, 24. Encomiasta anonym. (cod. Paris. gr. 1463 f. 180v Coisl. 105 f. 76r). Menaea Graecorum und Menolog. Basilii zum 30. November. Irrthümlich verlegt Paulinus von Nola (carmen 26 opp. ed. Antwerp. 1622 p. 628) diese Translation schon unter Constantin. — Die spätere Translation der Reliquien nach Amalfi bei Gelegenheit der Eroberung Constantinopels durch die Franken (1210) ist für die Andreaslegende ebenso bedeutungslos, als was sonst noch einzelne Kirchen von den in ihrem Besitze befindlichen Stücken des h. Leichnams zu rühmen wissen.

2) κγ' Στάχυς ἐπίσκοπος τοῦ Βυζαντίου.

3) Dorotheos A: Στάχυς οὗ καὶ αὐτοῦ ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ μέμνηται ὁ Παῦλος, ἐπίσκοπος πρῶτος Βυζαντίου κατέστη ὑπὸ Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου ἐν Ἀργυροπόλει τῆς Θράκης. Dorotheus B apud Anonymum Byzantinum (l. c. p. 124): κγ' Στάχυς, οὗ καὶ αὐτοῦ ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους μέμνηται, ὃν καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀπόστολος τὴν Ποντικὴν θάλασσαν διαπλέων ἐν Ἀργυροπόλει τῆς Θράκης ἐπίσκοπον τοῦ Βυζαντίου κατέστησεν. Fast wörtlich ebenso der Text des Pseudo-Logothetes.

seinen Wohnsitz aufgeschlagen, dort zwei Jahre lang gepredigt, zweitausend Seelen bekehrt, darnach den Stachys zum Bischof geweiht und seine Reise weiter nach Sinope fortgesetzt. Das ganze Document ist natürlich eine handgreifliche Fälschung. Dagegen haben damals die Verzeichnisse der 12 Apostel, der 70 Jünger und die vitae prophetarum, welche bald unter dem Namen des Dorotheos bald unter dem des Hippolyt oder des Epiphanios umlaufen, schon existirt. Die Späteren, welche die Gründung von Byzanz durch Andreas und die Bischofsweihe des Stachys erwähnen, können natürlich nicht als selbständige Zeugen in Betracht kommen. Zu ihnen gehören der anonyme Enkomiast (cod. Paris. gr. 1463 f. 173v), der Mönch Epiphanios (l. c.), Niketas Paphlago (l. c.), das ὑπόμνημα in den Menäen, die Chronik des Nikephoros von Constantinopel (p. 309 ed. Scaliger), die Kirchengeschichte des Nikephoros (h. e. II, 39) u. a. [1]).

Das Ziel der Reise, auf welcher Andreas nach Byzanz gekommen sein soll, war nach den gnostischen Acten G r i e c h e n l a n d. Nur der byzantinische Fälscher vom Jahre 525 lässt den Apostel umgekehrt von Byzanz nach Sinope reisen. Wie nun Philaster gnostische Acten des Andreas erwähnt '*quos fecit veniens de Ponto in Graeciam*', so verlegen auch die lateinischen virtutes, desgleichen die griechische und die lateinische passio, die katholischen πράξεις und sämtliche Spätere den Märtyrertod des Apostels nach der Stadt Paträ in A c h a j a. Auf Grund dieser anderweiten Tradition erhält Andreas bei der Apostel-theilung statt Skythien vielmehr Achaja als Provinz (Fabricius II, 457, 2). Dieselbe Tradition setzt schon H i e r o n y m u s (epistola 59 [148] ad Marcellam opp. I, 330 Vallars.) voraus, und ebenso wissen G r e g o r von N a z i a n z (oratio 33 [25] ad Arian. opp. ed. Paris. 1840 I, 610 sq.), T h e o d o r e t (in Psalm. 116 opp. I, 1424 sqq. Schulze), P s e u d o - C h r y s o s t o m o s (hom. in XII apostolos opp. VIII append. p. 11 Montfaucon), G a u d e n t i u s von Brescia (serm. XVII opp. ed. Patav. 1720 p. 190), G r e g o r der Grosse (in Evang. hom. 17 opp. ed. Paris. 1586 II col. 349 E) u. a. zu erzählen, dass Andreas den Griechen gepredigt habe. Beide Traditionen, von der Predigt in Griechenland und von der „unter den Barbaren", kennt A t h a n a s i o s in seiner Homilie auf den h. Andreas (opp. ed. Montfaucon T. III p. 468). Seitdem finden wir die Verbindung beider Traditionen, von

1) Auch die oben S. 549 flg. erwähnte Erzählung in cod. Paris. gr. 1485 kennt f. 167r die Geschichte von Zeuxippos dem Könige von Argyropolis, setzt also den angeblichen Dorotheos voraus.

der Wirksamkeit des Apostels in „Skythien“ und in „Achaja“, ganz allgemein, nicht blos bei griechischen, sondern auch bei lateinischen und syrischen Schriftstellern. Von den späteren Griechen kommen die bereits erwähnten Apostelverzeichnisse des Pseudo-Epiphanios, Dorotheos, Hippolyt, ferner die Bearbeiter der πράξεις (der anonyme Enkomiast, Epiphanios Monachos, das dem Metaphrasten zugeschriebene ὑπόμνημα), sodann Niketas Paphlago, Nikephoros in der Kirchengeschichte, die σύναξις τῶν ἀποστόλων zum 30. Juni, die Menäen zum 30. November, das Menologium des Basilios zu demselben Tage in Betracht. Unter den Lateinern gehört ausser den ‘virtutes Andreae’ und der ‘passio’ namentlich noch das (ungedruckte) ‘Breviarium apostolorum’ [1]) und darnach der Text bei Pseudo-Isidor [2]) hierher, um von den späteren Martyrologen, welche aus der ‘passio’ schöpfen, zu schweigen; unter den Syrern bezeugt Barhebraeus die Verbreitung derselben Tradition [3]).

Wie kommen nun aber die gnostischen Acten und auf ihre Autorität hin die gesamte kirchliche Tradition seit dem 4. und 5. Jahrhunderte dazu, das Martyrium des Andreas in Achaja zu suchen? Das „Land, in welchem Andreas lehrte“, als ihn der Herr in die Stadt der Menschenfresser entbot (acta Andreae et Matth. bei Tischend. p. 135), ist ganz gewis nicht, wie die lateinischen ‘virtutes’ annehmen, Achaja. Da der Apostel von jenem Lande in einem Tage nach dem taurischen Chersonnes gefahren sein soll, so ist dasselbe sicher ebenfalls am schwarzen Meere zu suchen, wie denn Andreas auch nachher in Gemeinschaft mit Petrus in den Barbarenländern des Pontos Euxeinos gewirkt haben soll. Auch die älteste katholische Tradition (s. oben S. 603) weiss nur von „Skythien“, nicht von Achaja als Provinz dieses Apostels. Nachdem der Ursprung der angeblichen ‘epistola presbyterorum et diaconorum Achaiae’ sich aufgeklärt hat, wird auch diesem Documente Niemand

1) Breviarium Apostolorum (codd. Paris. lat. 2136. 12604. 2543. Genovéf. Paris. II. l. 10): *‘Andreas qui interpretatur virilis vel decorus, frater Petri. Hic praedicavit Scythiam et Achaiam, ibique in civitate Patras cruce suspensus occubuit pridie kl. Decembris’.*

2) de vita et obitu Sanctorum (in den Orthodoxographis ed. Grynaeus II. 597, besser in Freculphs Chronicon II, 2, 4): *‘Andreas frater Petri qui interpretatur decorus, secundum Joannem primus, iuxta Matthaeum a primo secundus. Hic in sortem praedicationis Scythiam atque Achaiam accepit, in qua etiam provincia cruci suspensus occubuit’.*

3) Chron. Eccl. ed. Abbeloos et Lamy T. I col. 32 sq.: *‘Andreas praedicavit Nicaeae, Nicomediae, in Scythia et Achaia, ac primus sedem fixit Constantinopoli ibique mortem obiit’.*

mehr ein geschichtliches Zeugnis entnehmen wollen. Vielmehr liegt der ganzen Tradition von der Predigt des Andreas in Achaja aller Wahrscheinlichkeit nach weiter gar nichts zu Grunde, als eine einfache Verwechselung zwischen dem taurischen Stamme der Achäer an der Ostküste des Pontos Euxeinos und den Achäern im Norden des Peloponnes. Indem man an die Stelle der Ersteren ihre bekannteren Namensvettern setzte, fixirte man das Martyrium des Apostels in Paträ, der bekannten Küstenstadt von Achaja, und musste nun, um die ältere Tradition mit der jüngeren auszugleichen, den Andreas die ganze lange Reise nicht blos an der Südküste des schwarzen Meeres hin — denn dies berichtete schon eine ältere Sage —, sondern auch weiter durch den Hellespont, durch Thrakien, Makedonien, Thessalien, Hellas nach dem Peloponnese antreten lassen. In Folge dessen muss nun Andreas zuerst nicht von Bithynien und Pontos aus zur Ostküste des schwarzen Meeres und zum taurischen Chersonnes, sondern in umgekehrter Richtung von Nordosten nach Südwesten reisen.

Hiermit klärt sich nun die Composition der gnostischen Acten vollständig auf. Die Grundlage derselben sind Sagen über die Schicksale des Apostels in der Menschenfresserstadt Myrmekion auf dem taurischen Chersonnes und bei dem die gegenüberliegende Küste bewohnenden wilden Seeräubervolke der Achäer. Diese Sagen schlossen sich an eine uralte Ueberlieferung von einer gemeinsamen Wirksamkeit des apostolischen Brüderpaares Petrus und Andreas in den Küstenländern des schwarzen Meeres, in Pontos, Kappadokien und Bithynien. Hierhin weist uns schon der erste petrinische Brief, dessen Adresse an die zerstreuten Fremdlinge in Pontos, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien gerichtet ist, wobei beiläufig auch die (von Babylon aus ganz richtige) Ordnung der aufgezählten Länder beachtet werden mag. Die Localtradition hat die Erinnerung an die Wirksamkeit des Andreas ausser den Ländern westlich und östlich vom kimmerischen Bosporos an der ganzen Südküste des schwarzen Meeres von der Mündung des Phasis an bis zum Hellespont, in Apsaros, Trapezunt, Sebastopolis, Amaseia, Amisos, Sinope, Kromna, Amastris, Herakleia, Chalkedon, Nicäa, Nikomedien fixirt, wofür ausser dem anonymen Enkomiasten und dem Reiseberichte des Mönchs Epiphanios auch die Zusammenstellungen des Pseudo-Hippolyt, Pseudo-Epiphanios und Pseudo-Dorotheos Zeugnis ablegen. Sobald man dagegen die angebliche Reise des Apostels über die Propontis nach Thrakien, Makedonien und Griechenland verfolgt, reissen sofort alle localen Erinnerungen ab; denn die Einsetzung des Stachys in

Byzanz ist eine spätere Fälschung und die angeblich von Andreas erbaute Kirche zu Paträ in Achaja ward sicher nicht vor dem Ende des 3. Jahrhunderts, also zu einer Zeit, wo die Acten des Andreas in Griechenland jedenfalls schon bestanden, auf den Apostel zurückgeführt. In Sinope lässt die Localtradition beide Apostel gemeinsam wirken. Wenn Petrus sich nach dem Enkomiasten und dem Mönch Epiphanios (p. 51 ed. Dressel) ebendaselbst von seinem Bruder verabschiedet, um nach dem Westen zu gehn, während Andreas die östlich gelegenen Länder als Missionsgebiet erlost, so ist dies handgreiflich eine spätere Ausgleichung mit der römischen Petrussage [1]). Die gnostischen Acten des Petrus und Andreas lassen vielmehr beide Apostel ins „Barbarenland“ reisen, und wenn auch Andreas allein zu den Menschenfressern geht, um den gefangenen Matthäus zu befreien, so ist doch Petrus in der Nähe gedacht; zu ihm rettet sich Matthäus in der Wolke „auf den Berg“, und auf demselben Berge findet auch Andreas den Petrus mit Lehren beschäftigt, als er die Stadt der Menschenfresser verlassen hat. Dieser „Berg“ wird von der Localtradition von Sinope auf eine Insel im schwarzen Meere in der Nähe der Stadt verlegt; doch hängt dies schon mit der Localisirung der Menschenfresser in Sinope und ihrer Identificirung mit den dortigen Juden zusammen. Diese letztere Variation ist sicher eine spätere Umbildung, wie schon ihr eminent judenfeindlicher Charakter zeigt; denn die ursprüngliche Sage hat höchstwahrscheinlich die beiden Apostel grade zur Bekehrung der in den Küstenstädten des schwarzen Meeres bekanntlich sehr zahlreichen Judenschaft [2]) in jene Gegenden ausgesandt, ist also umgekehrt juden-christlichen Ursprungs. Nach Galatien und Pontos lässt auch die syrische ‘doctrina apostolorum’ (bei Cureton a. a. O. p. 33) den Petrus gehn. Könnte diese Notiz vielleicht nur aus dem ersten petrinischen Briefe abstrahirt sein, so verdient ein andrer Umstand desto grössere Beachtung. Nach der Darstellung der katholischen πράξεις beim Enkomiasten und bei Epiphanios (p. 67 sq. ed. Dressel) tritt an die Stelle des Simon Petrus plötzlich dessen Namensvetter, Simon Kananites, als Reisegefährte des Andreas und Matthäus ein. Dies ist um so bemerkenswerther, da derselbe Simon Kananites auch in Babylon

---

1) Am deutlichsten ist dies beim Enkomiasten (f. 161r, 2, 20) nach welchem Petrus ins Abendland „zurückkehrt“ (πρὸς τὰ τῆς δύσεως ὑπέστρεψεν κλίματα).

2) Vgl. für das bosporenische Reich Gutschmid a. a. O. S. 177 und die dort angeführten Inschriften, für Pontos Act. 18, 2, für Sinope speciell

mit Simon Petrus concurrirt. In Babylon, von wo der erste Brief Petri datirt ist, soll nach den im Auszuge bei 'Abdias' erhaltenen Acten (Fabricius II, 625, 20; 626, 25; 629, 15) Simon (Kananites) das Evangelium längere Zeit gepredigt und von da sich nach Persien begeben, zuletzt aber in Suanir den Märtyrertod erlitten haben. Dieselbe Nachricht enthält auch das martyrologium Hieronymianum (ed. Florentini p. 632 sqq. 938), wo einige Handschriften *Suanes* lesen. Bei Suanir oder Suanis aber haben wir nach Tillémont (mémoires I, 400) und Gutschmid (a. a. O. S. 383) an die Suanen im nördlichen Kolchis zu denken. Moses von Khorene lässt den Simon in Veriosphorá (II, 34; bei le Vaillant I, 232) umkommen, was bei Whiston (II, 31, 6 p. 143) mit '*apud Bosporum Ibericum*' übersetzt ist, und auch nach Gutschmid (a. a. O.) im Lande der Iberer an den südlichen und östlichen Abhängen des Kaukasus gesucht werden muss. Hiermit stimmt die georgische Localsage, die den Simon für Egrissi, d. h. Kolchis in Anspruch nimmt (Chronik des Königs Wachtang bei Klaproth, Reise in den Kaukasus II, 113. Gutschmid S. 384). Auch der Mönch Epiphanios bestätigt auf Grund seiner Erkundigungen an Ort und Stelle diese Ueberlieferung. Darnach wären Simon und Andreas gemeinsam zu den Alanen, Phusten, Abasgern und Zekchen (Zygern) gereist (p. 67 ed. Dressel). Weiter meldet er von der Localtradition, wonach man sowol in der Stadt Bosporos auf dem taurischen Chersonnes als zu Nikopsis im Zekchenlande das Grab des Simon gezeigt habe, das einemal mit der Inschrift Σίμωνος ἀποστόλου, das andremal Σίμωνος Κανανίτου überschrieben. Der Enkomiast gibt wesentlich dieselben Notizen, nur dass er die Inschrift des ersten Sarges mit Σίμωνος ζηλωτοῦ wiedergibt (cod. Paris. 1463 fol. 171r). Das ὑπόμνημα in den Menäen zum 30. November aber (p. 144) erzählt, dass bei den Bosporenern in einer Höhle die Särge zweier Apostel Namens Simon gezeigt würden, Simon Zelotes und Simon Kananites. Das Letztere ist eine handgreifliche Confusion. Aber auch Pseudo-Chrysostomos (hom. in XII app. opp. VIII append. p. 11 Montf.) lässt den Simon zu den „Barbaren" gehn. Eine Vergleichung der verschiedenen Traditionen stellt wenigstens die Thatsache fest, dass dem Simon Kananites ganz dieselben Missionsgebiete zugewiesen sind wie dem Simon Petrus. Wir haben also allen Grund zu der Annahme, dass hier nur zwei Variationen derselben Ueberlieferung vor-

---

die Notiz, dass der Bibelübersetzer Aquila dort zu Hause war Epiphan. de ponder. et mensur. 14 und Sifra, Sect. Behar. 1, 9 bei Grätz, Geschichte der Juden (2. Aufl.) IV, 439; auch Anger, de Onkelo 1, 9.

liegen. Dann aber hat die Tradition von der dortigen Wirksamkeit des Simon Petrus in Gemeinschaft mit seinem Bruder Andreas jedenfalls den grösseren Anspruch darauf, als die ältere Form der Sage zu gelten: überdies wären für Simon Kananites eine von Babylon bis zum Kaukasus ausgedehnte Missionsthätigkeit doch einigermassen bedenklich. Ob etwa die beiden Simonsgräber im Bosporenerlande, denen der Enkomiast eine so unglückliche Deutung gibt, ursprünglich auf Simon Petrus und Simon Kananites sich beziehn sollen, muss dahingestellt bleiben; der Verdacht liegt wenigstens nahe, dass hier schon ein Ausgleichsversuch zweier verschiedener Legenden vorliegt.

Wahrscheinlich hat also nach der ältesten, bis ins 2. Jahrhundert zurückreichenden Tradition das apostolische Brüderpaar gemeinsam die Reise von Jerusalem nach den Ländern am schwarzen Meere angetreten und zuerst in den bekannten Küstengegenden, darnach aber unter den wilden Völkerschaften Kaukasiens und des kimmerischen Chersonnesos gewirkt. Die alten Sagen von dieser Wirksamkeit bilden die Grundlage unsrer gnostischen Acten, speciell der Acta Andreae et Matthaei und der acta Petri et Andreae. Mit dieser Entstehung scheint die Beobachtung Gutschmids (S. 395) übereinzustimmen, dass in diesen Acten „die Handlung einen unverhältnismässigen Raum einnimmt", dass sie „augenscheinlich nicht blos Rahmen für dogmatische oder erbauliche Auseinandersetzungen, sondern Selbstzweck ist". Doch wissen wir freilich nicht, wieviel dogmatischen Stoffes die katholischen Redactoren gestrichen haben. Als Kern der alten Andreas-Petrus-Legende bezeichnet Gutschmid 1) Sagen, die sich von den ersten griechischen Kolonisten jener Gegenden herschrieben, und ihr Ringen mit den barbarischen Eingeborenen zum Inhalt hatten; 2) Schiffermärchen, für welche er ausser den Reminiscenzen aus der Odyssee auch auf die vierte Reise Sindbad des Seefahrers in Tausend und Einer Nacht verweist. Dort kehrt derselbe Zug wieder, wie in den Acten des Andreas und Matthäus, dass die Menschenfresser ihren Opfern erst durch Vorsetzung von Zauberkräutern den Verstand rauben und sie dann wie Thiere mästen, um sie, wenn sie fett sind, zu fressen.

Die Vermuthung liegt nahe, dass jene uralte Legende bereits von dem Kreuzestode des Andreas berichtet habe. Indessen stammen die Nachrichten der Kirchenväter von der Kreuzigung des Apostels sämtlich aus einer Zeit, in welcher die gnostischen Acten schon existirten. So namentlich die Angaben bei Damasus von Rom in dem Hymnus auf Andreas (opp. ed. Paris. 1671 p. 142) und bei Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna (Mitte des 5. Jahrh.), Sermo 133 de S. Andrea

(Bibl. Patr. Max. T. VII p. 949) [1]), ferner bei Pseudo-Dorotheos im indiculus u. s. w. Der Ursprung der Legende vom Kreuzestode des Andreas ist wol in dem Streben zu suchen, ihn auch im Tode dem Petrus ähnlich zu machen.

Ob jene älteste Legende von Andreas und Petrus bereits schriftlich fixirt war, als der gnostische Verfasser der περίοδοι sie einer Bearbeitung in seinem Geschmacke unterzog, ist nicht mehr auszumitteln. Die Analogie der römischen Petrussage spricht wenigstens für die Möglichkeit einer schriftlichen Vorlage, freilich aber auch nicht für mehr.

Dass in den gnostischen περίοδοι ein älterer Stoff mit neuen Elementen verbunden ist, kann schon eine flüchtige Vergleichung der Acten des Andreas und Matthäus zeigen. Die Legende von den Menschenfressern trägt einen wesentlich andern Charakter, als z. B. die Erzählung von der wunderbaren Seefahrt, bei welcher Christus als Steuermann dient, oder die Geschichte von der redenden Sphinx und von den aus ihren Gräbern heraufbeschworenen Erzvätern. Dort haben wir volksthümliche Sage, hier künstliche Erfindung.

Fraglich bleibt nur, ob die Erzählung von den Reisen des Apostels durch Thrakien, Makedonien und Griechenland, und von seinem Martyrium in Paträ mit den Geschichten, die an den Küsten des schwarzen Meers spielten, in den gnostischen περίοδοι gleich ursprünglich ein Ganzes bildete. In den 'virtutes Andreae', deren Gregor von Tours gedenkt, ebenso wie in dem von Lazius in die Abdiassammlung aufgenommenen Texte derselben waren sämtliche Geschichten bereits zu einem Ganzen verbunden. Dass Philaster (a. a. O.) zweierlei verschiedene, bei Gnostikern und Manichäern umlaufende Andreasacten unterschieden habe, muss bestritten werden (s. o. S. 544 flg.). Aber wäre dies selbst der Fall gewesen, so bewiese es nichts gegen die Annahme, dass der gnostische Verfasser ein umfassendes Ganze hergestellt hat, was mit der Sendung des Petrus und Andreas nach den Küstenländern des schwarzen Meeres begann, und mit dem Martyrium des letzteren in Paträ schloss. Denn wir finden auch sonst, dass umfassender angelegte Apostelgeschichten in verschiedene, völlig selbständig umlaufende Stücke zerlegt wurden. Jedenfalls aber muss die Ueberlieferung von dem Kreuzes-

---

1) '*Petrus namque crucem, arborem conscendit Andreas*'. Auch das Menolog. Basilii nennt in der σύναξις τῶν ἁγίων ιβ' ἀποστόλων (Albani III, 146 Migne (117, 516) den Baum. Nach dem Texte des Pseudo-Hippolyt (bei Combefis. auctar. nov. II, 831) wäre der Baum ein Oelbaum gewesen.

tode des Andreas zu Paträ in Achaja sich schon fixirt haben, bevor die Legende die beiden, nun so weit auseinanderliegenden Schauplätze seiner Thätigkeit durch Erzählungen über die Wanderungen des Apostels „von Pontos nach Griechenland" mit einander verband. Daraus folgt jedoch nicht, dass die schriftliche Darstellung des Martyriums in Paträ älter sein müsste als der verbindende Reisebericht. Die Sage von dem Martyrium des Apostels kann schon längere Zeit mündlich umgelaufen sein, bevor der gnostische Verfasser an seine Arbeit ging. Der Charakter der Erzählung im Martyrium ist durchaus derselbe, wie in dem Berichte von den Reisen von Pontos nach Griechenland. Nur dürfen wir uns hier nicht an den jetzigen Text der epistola halten, sondern müssen auf die durch Epiphanios und Lazius aufbewahrten Reste achten.

Der jetzige Text der epistola stammt frühestens aus dem 5. Jahrhundert. Die Bearbeitung der Acten des Andreas und Matthäus bei den Menschenfressern lässt sich schwer fixiren, kann aber leicht um ein Erhebliches älter sein. In ihrer dermaligen Gestalt setzt sie sicher unsre kanonischen Evangelien voraus (vgl. sect. 8 mit Matth. 8, 24 ff. und Par.; sect. 10 mit Matth. 11, 5; Joh. 2, 1 ff.; Matth. 14, 14 ff.; sect. 19 mit Matth. 10, 16; sect. 28 mit Matth. 27, 46; 10, 30; 24, 35); wie aber die, wie wir oben S. 603 sahen, nur wenig überarbeitete Erzählung von Christus und der Sphinx beweist, haben schon die ursprünglichen gnostischen Acten unsre Evangelien benutzt. Dasselbe gilt von den acta Petri et Andreae, wo nicht blos der Spruch vom Kamel und dem Nadelöhr in eine ziemlich plumpe Wundergeschichte umgewandelt, sondern auch (a. a. O. p. 164) auf Matth. 19, 27 angespielt, und in den Worten θεραπεύοντες πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (a. a. O. p. 164) der Wortlaut der Stellen Matth. 4, 23; 9, 35 vorausgesetzt ist. Der Reisebericht, der von den pontischen und skythischen Abenteuern des Apostels zu seinem Märtyrertode in Achaja hinüberleitete, ist uns jetzt nur noch in den von einander unabhängigen Bearbeitungen der katholischen πράξεις (beim Enkomiasten und bei Epiphanios Monachos) und in den lateinischen 'virtutes Andreae' erhalten. Von dem ursprünglichen gnostischen Inhalte geben uns die letzteren, wenigstens was den Erzählungsstoff betrifft, eine ziemlich deutliche Vorstellung. Der von Gregorius Turonensis verkürzte, bei Lazius noch vollständiger erhaltene Text scheint übrigens nicht direct aus den gnostischen Acten, sondern schon aus einer katholischen Bearbeitung geschöpft zu sein. Dieselbe zeigte, ähnlich wie Epiphanios, die Tendenz, eine Reihe von Bischofssitzen auf apostolische Stiftung zurückzuführen. Der Abdiastext

bei Lazius erwähnt nur (III, 7) die Einsetzung des Kallistus zum Bischofe von Nicäa; aber grade diese Nachricht steht im Widerspruche mit der älteren Tradition. Ausser den beim Enkomiasten, bei Epiphanios und im ὑπόμνημα aufgezählten Bischöfen ist noch die in dem angelsächsischen Gedichte erzählte und auch in dem Martyrium des Matthäus (sect. 6 p. 170; sect. 8 ff. p. 172 sqq.) vorausgesetzte Weihe des Platon zum Bischofe von Myrmikione zu erwähnen.

Ob die acta Pauli et Andreae, aus denen Zoëga (catal. codd. Copticorum p. 230) einige Fragmente aus sahidischen Codices mitgetheilt hat (vgl. auch Tischendorf apoc. apocr. proll. p. XLVII sqq., wo auch die französische Uebersetzung eines Stückes durch Dulaurier wieder abgedruckt ist), mit den περίοδοι Ἀνδρέου ursprünglich zusammengehangen haben, lässt sich zur Zeit nicht ermitteln. Andreas empfängt von dem Schiffer Apollonios das Pallium des Paulus, welcher sich ins Meer gestürzt hat, um die Unterwelt zu sehn. Von den Juden am Eintritt in „die Stadt“ gehindert, verspricht er am folgenden Tage einen Todten zu erwecken, besteigt das Schiff, giesst an der Stelle, wo Paulus sich herabgelassen, nachdem er zu Christus gebetet, einen Becher süssen Wassers aus, alsbald weichen die Wellen, der Meeresgrund wird sichtbar, die Unterwelt öffnet sich, und Paulus steigt empor. Dieser erzählt nun, was er in der Unterwelt gesehn. Die Apostel kehren zur Stadt zurück, und da die Juden sie wieder am Eintritt hindern, schicken sie einen Vogel Namens Justa herein, der die Verwandten des Todten veranlasst, die Thore zu öffnen. Darüber entsteht ein Tumult in der Stadt. Da schlägt Paulus mit einem Stück Holz von der Schwelle des Höllenthores, das er aus der Unterwelt mitgebracht hat, dreimal an die Thore der Stadt. Sofort öffnet sich die Erde, die Thore versinken, die Apostel ziehn in die Stadt ein, erwecken den Todten und bekehren eine grosse Anzahl Juden.

Für gnostischen Ursprung auch dieses Stückes spricht der Charakter der darin erzählten Wundergeschichten. Die Erzählung des Paulus von dem, was er in der Unterwelt gesehn, beschäftigt sich namentlich mit den Geschicken des Verräthers Judas, der, nachdem er schon nahe daran war Verzeihung zu erhalten, aus Furcht vor dem Teufel diesem als seinem Herrn gehuldigt hat, und dafür allein in der Hölle zurückgelassen worden ist, als Christus dieselbe entleerte. Der Stoff berührt sich mit dem sogenannten zweiten Theile der acta Pilati, dem ‘Descensus’, war aber überhaupt in gnostischen und katholischen Kreisen beliebt.

Von einer gemeinsamen Wirksamkeit des Andreas und Paulus ist

sonst keine Spur erhalten. Der Verdacht liegt nahe, dass statt Paulus vielmehr Petrus zu lesen sei. Weiterer Aufschluss ist aber nur von der Auffindung neuen Materiales zu erwarten.

Dagegen verdient es Beachtung, dass ausser Matthäus auch Bartholomäus, der auch sonst als des Ersteren Reisegefährte erscheint, mit Andreas gemeinsam in die 'Barbarenländer' gereist sein soll. Indessen ist die an anderm Orte näher zu besprechende koptische Andreas-Bartholomäussage weit jüngeren Ursprungs und gehört einer ganz anderen Literaturgruppe an, wenn sie auch unter Benutzung der Acten des Andreas und Matthäus und des Andreas und Petrus ausgebildet worden ist.

Schliesslich ist noch der koptischen Andreasacten, in gedrängter Zusammenfassung im arabischen Synaxar (bei Wüstenfeld S. 154 f.), ausführlicher im äthiopischen Certamen apostolorum (bei Malan S. 99 bis 117), zu gedenken. Dieselben stehen in irgend einem, zur Zeit nicht näher aufzuklärenden Zusammenhange mit den gnostischen περίοδοι.

Das erste Stück (Wüstenfeld p. 154; Malan p. 99—112) führt im Certamen die Ueberschrift: Predigt des Andreas in den Städten Aeradis und Lydia. Das Synaxar nennt dafür die Länder der Kurden und die Stadt Ludd. Bei der Aposteltheilung wird Matthias (Matthäus) nach Baalsaba (der Menschenfresserstadt; in den Acten des Matthias Ba'alatsaby), Andreas nach Lydien (Ludd) geschickt. Petrus geht an den Ort, wohin der Herr ihm zu gehn geboten hat; Matthias erbittet sich von Andreas dessen Schüler Rufus und Alexander, um ihn nach der Stadt Tetran zu begleiten [1]); Andreas selbst nimmt seinen Schüler Philemon, den Sohn des Philippos mit sich und begibt sich mit ihm nach Lydia. Philemon aber zeichnete sich aus durch eine wunderbar süsse Stimme und durch hohe, nur von Petrus und Johannes erreichte Weisheit. In Lydia ist ein Theil der Bewohner bereits christlich: nach dem Synaxar hat Petrus sie bekehrt. Andreas setzt sich in der Kirche auf den Bischofsstuhl und heisst den Philemon die Kanzel besteigen, Hallelujah rufen und predigen. Die heidnischen Priester, zuerst aufgeregt durch die Kunde, dass die Fremden die Götter wegschaffen wollen, kommen in die Kirche und werden durch die Stimme Philemons so gerührt, dass sie ihm zu Füssen fallen. Nach beendigtem Gottesdienst befragt Andreas die Priester nach der Absicht ihres Kommens.

1) Die Entsendung des Petrus und „Matthias“ ist im Synaxar nicht erwähnt.

Sie berichten, dass sie 50 Mann an Zahl gekommen seien, um alle Götterfeinde in der Kirche zu tödten; jetzt aber seien sie von der Stimme dieses Jünglings so ergriffen, dass sie ihn nimmer verlassen wollten. Andreas küsst dem Philemon das Haupt, legt ihm den Namen Seelenretter bei, geht zur Meeresküste und tauft dort die fünfzig Priester und andre 4000 Mann.

Die folgenden — nur im äthiopischen Certamen apostolorum erhaltenen — Geschichten spielen, wie der Verlauf der Erzählung zeigt, in einer andern Stadt.

Zwei Jünglinge, der Sohn eines Presbyters Johannes und ein Bürgerssohn, spielen zusammen. Auf des Teufels Antrieb schlägt jener diesen todt. Der Vater des Getödteten verlangt von Johannes, ihm zum Ersatz seinen eignen Sohn zu geben, widrigenfalls er ihn dem Richter Raukas anzeigen wolle, der ihn tödten werde. Johannes begibt sich, nachdem die Aeltesten der Stadt sich für ihn verbürgt haben, zu Andreas, und bittet diesen, den Todten zu erwecken. Andreas, der grade mit Taufen beschäftigt ist, beauftragt den Philemon, das Wunder zu vollbringen. Inzwischen erscheint der Teufel in Gestalt eines Aeltesten dem Richter Raukas und erzählt ihm, um die Stadt herum lägen Todte; er möge nachforschen, wer sie erschlagen habe. Raukas reitet zur Stadt. Das Volk, welches von seiner Ankunft erfährt, und wohl weiss, dass nur Ein Todter in der Stadt liegt, strömt zum Thore hinaus. Endlich kommt auch der sehnlich erwartete Johannes mit Philemon an, der den Todten alsbald erwecken will. Das Volk will ihn hindern, die Stadt zu betreten, aus Furcht, der Richter möchte ihn tödten; Philemon lässt sich nicht abhalten, tritt vor den Richter hin und fragt, wo der Mann sei, der ihm nicht entgegengekommen sei. Raukas hält ihn für den Mörder und übergibt ihn den Hauptleuten seiner Leibwache, um ihn zu kreuzigen. Philemon fragt, was er verbrochen habe und erklärt sich für sündlos, weil er mit seinem Vater im Garten von Eden gewesen sei, bevor Eva aus dessen Rippe kam. Da er keinen Menschen findet, welcher dem Andreas Kunde von seinem Schicksale bringt, sieht er sich nach Vögeln um, die er zu ihm senden möge. Alsbald umgibt ihn eine ganze Vogelschaar. In der Sprache, mit welcher sie zu Noah in den Tagen der Fluth sprachen, bieten sich die Vögel zur Uebernahme der Botschaft an. Ein besonders kleiner Vogel und ein Rabe werden zurückgewiesen; dagegen wird die Taube mit der Botschaft betraut, und heisst den Philemon ohne Sorge zu sein. Wie Raukas das hört, befreit er selbst den Gefesselten. Da stiftet Satan neues Unheil an. Ein von ihm entsendeter Dämon erfüllt die Gattin des Richters mit

Raserei und im Wahnsinn tödtet sie ihre eigenen Kinder. Die Unglücksbotschaft wird dem Raukas überbracht, welcher den Philemon anfleht, ihn in sein Haus zu begleiten. Dieser erwidert, zuvor seinen ersten Auftrag erfüllen zu müssen, sendet aber einstweilen die Taube ins Haus des Raukas, um die Dienerschaft anzuweisen, vor seiner Ankunft nichts zu unternehmen. Darauf begibt er sich zu der Stelle, wo der zuerst getödtete Jüngling lag und alles Volk versammelt sich daselbst. Als er auf dem Wege ist, kommt Andreas und mahnt ihn an seinen Auftrag. Philemon kniet nieder, betet und weckt den Todten auf. Darnach erzählt er seinem Meister, was sich im Hause des Raukas zugetragen. Als sie sich dahin begeben, schwebt die Taube über ihren Häuptern. Andreas fragt sie, wie alt sie sei. Sie erwidert „60 Tage", worauf ihr der Apostel zum Lohn für den wohl ausgerichteten Auftrag die Freiheit gibt. Darauf erweckt Andreas den von seiner Mutter im Wahnsinn getödteten Sohn des Raukas. Dieser erzählt, was er nach seinem Tode gesehn: zwei Männer mit Flügeln wie Adler führten seine Seele in die Gehenna, wo er vierzig Bauleute mit brennenden Fackeln ein Haus von Pech und Schwefel errichten sah. Er hört, dass sie den Auftrag haben, dasselbe in Brand zu stecken, wenn sein Vater gestorben sei und ihn zur Strafe seiner Sünden darin zu verbrennen. Als er über diese Kunde in Wehklagen ausbricht, mahnt ihn der Engel, der ihn begleitete, getrost zu sein. Da sieht er einen älteren Mann mit 100 Begleitern, und mit ihnen einen wunderschönen Knaben von 12 Jahren, der mit den Bauleuten in einer unbekannten Sprache redet. Derselbe befahl, das Haus niederzureissen und liess ihn durch den Engel auf einen weiten Platz bringen. Hier kam ein andrer Mann mit einem goldenen dreifarbigen Stabe. Den pflanzte er in des Andreas Namen auf dem Hause des Raukas auf und alsbald wuchs es vierfach an Grösse bis zu einem Umfange von 230 Ellen (eig. Stäben). Der Engel sprach mit Einem der Hundert; einer der Bauleute aber sagte zu ihm: Wir können es jetzt noch nicht füllen, weil der Weizen noch nicht in die Scheune gebracht ist. Wenn dies geschehn sein wird, werden wir Hundert es füllen.

Als der Jüngling seine Erzählung beendet hat, fragt Andreas den Raukas, ob er jetzt glauben wolle, und als dieser bereit ist, all seine Habe den Armen zu geben, beauftragt er den Philemon, die dämonische Frau des Richters zu heilen. Philemon führt sie an der rechten Hand heraus, während der schwarzzottige Teufel sie an der linken hält. Schrecken ergreift das Volk; Andreas aber bezeichnet ihr Angesicht mit dem Kreuzeszeichen, erfasst sie bei der Hand und heilt sie, worauf

sie sich friedlich zu seinen Füssen setzt. Darauf muss der Dämon ihm Rede stehn, warum er von dem Weibe Besitz ergriffen [1]). Nachdem er Rede gestanden, wird er, weil die Gebetsstunde gekommen ist, an ein Kreuz gebunden. Am folgenden Morgen ruft Andreas den schwarzen Teufel wieder herbei und nöthigt ihn, seine Thaten vor dem Volk zu bekennen. Nachdem er auch seinen Namen Makana angegeben und berichtet hat, er sei einer der Zweihundert, welche von Gott auf die Erde gesandt, dieselbe liebgewonnen hätten und nicht wieder zurückgekehrt seien, verschwindet er auf des Apostels Geheiss. Raukas aber vertheilt all seine Habe. Als die Kunde von dem Allen zum Könige gelangt, beschliesst dieser, ihn seines Amts zu entsetzen und zu tödten. Auf die Fürbitte des Richters Mankius steht er davon ab, sendet aber Boten mit einem Briefe, in welchem er dem Raukas gebietet, all seine Habe in die königliche Schatzkammer zu liefern. Die Boten finden ihn bei Andreas, der eben einen Dämon aus einem 70 Jahre lang besessenen Manne austreibt, und werden durch das Wunder zum Glauben geführt. Statt durch den Befehl betrübt zu werden, erklärt Raukas seinen Entschluss, den Apostel niemals zu verlassen und alles zu thun, was er ihm aufträgt. Andreas erwidert „Alle Gewässer kehren zur See zurück, aber die See ist nicht voll". Ein Ausrufer befiehlt dem Andreas, in die vor ihm liegende Stadt zu gehn und eine höchst ehrenvolle Botschaft zu erfahren, kehrt dann in die Stadt zurück und berichtet dem Raukas von der grossen Furcht, welche die Einwohner vor dem Könige ergriffen hat, weil seine Boten gläubig geworden sind. Darauf nimmt Andreas Abschied, nachdem er die Gläubigen gesegnet und sie im Glauben an Gottes Schutz gestärkt hat.

Vorstehende Erzählung ist bei Erörterung der Ueberreste der gnostischen περίοδοι Ἀνδρέου übergangen worden, weil ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zu denselben zur Zeit nicht mit Sicherheit behauptet werden kann. Doch spricht für g n o s t i s c h e n Ursprung schon die Scenerie, namentlich die redenden Vögel und der schöne 12jährige Knabe, unter welchem Christus gemeint ist. Auch die Erzählung des auferweckten Jünglings von den Dingen, die er zuerst in der Hölle,

1) Der Dämon spricht: „Ich will dir getreulich berichten, wo der starke Jüngling bei dem schwachen König wohnt; und er will wider ihn kämpfen; wenn nur der starke Jüngling im Kampfe obsiegt. Denn es war nicht der Wunsch des Jünglings über dich obzusiegen, sondern über den König". Die Worte sind nicht ganz klar; der starke Jüngling ist der Dämon selbst; unter dem schwachen König scheint Raukas gemeint zu sein.

dann im Himmel gesehn, behandelt ein den gnostischen Schriften beliebtes Thema. Bestimmter noch weist auf gnostische Anschauungen die Aussage Philemons hin, er sei sündlos, weil er mit Adam im Paradiese war, bevor Eva aus seiner Rippe hervorging. Denn diese Worte lassen kaum eine andre Deutung zu, als dass er zu dem pneumatischen Samen gehört, welcher schon vor dem Sündenfall präexistirt hat. Der Spruch „Alle Gewässer kehren zur See zurück, aber die See ist nicht voll", erlaubt wenigstens eine gnostische Deutung: gemeint kann die Rückkehr der Pneumatiker in die obere Welt sein, die sich erst in Zukunft vollenden wird. — Von dem Inhalte der hier berichteten Geschichten ist sonst nirgends eine Spur erhalten. Doch verdient Beachtung, dass Andreas auch hier in Verbindung einerseits mit Petrus und Matthäus, andrerseits mit Alexander und Rufus erscheint; nur der Andreasschüler Philemon ist sonst nirgends erwähnt. Dass Alexander und Rufus dem Matthäus als Begleiter zugesellt werden, scheint eine Handhabe an den Acten des Andreas und Matthäus (Tischend. p. 151, 17), sowie des Petrus und Andreas (Tischend. apoc. apocr. p. 162, 2) zu haben, stimmt aber in Wirklichkeit mit ersteren nicht überein, da die Schüler des Andreas ja nicht mit Matthäus, sondern um diesen zu befreien, mit Andreas nach der Menschenfresserstadt reisen. Jedenfalls müsste das eben besprochene Stück, wenn ein ursprünglicher Bestandtheil der περίοδοι Ἀνδρέου, seine Stelle am Anfange der letzteren gehabt haben. Die Namen der „Städte", in denen Andreas gepredigt haben soll, „Acradis" und „Lydia" sind verderbt. Bei Acradis denkt Malan an Aph'khazeth in Mingrelien; zu verstehen ist das Land der Kurden oder Gordyäer südöstlich von Armenien. Unter Lydia kann natürlich nicht die vorderasiatische Landschaft gemeint sein.

Das zweite vom Aethiopier bewahrte Stück, das martyrium des Andreas (Malan p. 112—117) bildet im Synaxar (l. c.) mit dem Vorhergehenden ein zusammenhängendes Ganzes. Nach letzterem kommt Andreas in die Länder der Kurden nach den Städten Axis, Archajas (Achaja) und Sephus, nachdem er zuvor mit Bartholomäus in der Stadt Garanius gewesen ist, wo sie das Erlebnis mit dem Hundskopf hatten. Der Aethiopier erwähnt nichts von Bartholomäus und vom Hundskopf, sondern beginnt damit, dass Andreas in die einander benachbarten Städte Asakatia, Argianos und Sakos geht, predigend und heilend. Man beschliesst ihn zu ersuchen, dass er die Stadt verlassen möge [1];

1) Nach dem Synaxar will man ihn vielmehr durch List in die Stadt locken, um ihn dann zu überfallen und zu tödten.

Andreas aber überwindet die Abgesandten durch seine Sanftmuth und sie verlassen ihn als Gläubige. Darauf wird beschlossen, den Ort (das Haus?), wo er sich aufhält, in Brand zu stecken. Als man Hand anlegt, droht Andreas seinerseits den Uebelthätern, wenn sie sich nicht bekehren, ihre Stadt anzuzünden, und lässt, als sie Christum lästern, wirklich Feuer vom Himmel kommen, das sie verzehrt. Auch die fernere Predigt des Apostels in den umliegenden Städten und Gegenden findet keinen Glauben, im Gegentheil stellt man ihm abermals nach dem Leben, weil sonst die von ihm gepredigte Trennung der Frauen von ihren Männern weitere Erfolge haben werde. Arglistige Boten bemächtigen sich seiner: man schlägt ihn, brennt ihn, wirft ihn auf die Landstrasse und wieder in den Kerker, und beschliesst zuletzt, ihn an ein hölzernes Kreuz zu heften und zu steinigen. Zornig bittet Andreas Gott, Feuer vom Himmel herabzusenden und die drei Städte zu zerstören. Da erscheint ihm der Herr, verweist ihm seine Rachsucht und tröstet ihn für das bevorstehende Märtyrerthum mit Aussicht auf das himmlische Erbe. Darauf bringt der Apostel den Rest der Nacht mit Lobpreisungen Gottes zu; am folgenden Morgen aber wird er abgeführt, an ein hölzernes Kreuz geschlagen und gesteinigt bis er seinen Geist aufgibt. Als Datum seines Martyriums wird im äthiopischen Texte der 4. Takhsas, im Synaxar der 5. Kihak (30. November) genannt.

Wie diese Uebersicht alsbald verräth, liegt hier eine schlechte Compilation vor. Aus dem ächten Martyrium des Andreas ist, abgesehn von dem Namen Archaias (Argianos), hinter welchem Achaia steckt, nur der Zug entlehnt, dass er, weil er die Frauen lehrt, ihrer Männer sich zu enthalten, den Kreuzestod stirbt. Dagegen ist die Erzählung von dem Feuer vom Himmel, welches Andreas erfleht und von der Zurechtweisung, die ihm hierfür vom Herrn zu Theil wird, vielmehr den Philippusacten entnommen. Wie also in den Acten des Petrus und Andreas beim Aethiopier Thaddäus an die Stelle des Andreas getreten ist, so hier umgekehrt Andreas an die Stelle des Philippus. Wenn das Synaxar den Uebergang von dem vorherbesprochenen Stücke zum Martyrium dadurch macht, dass es auf die Acten des Andreas und Bartholomäus Bezug nimmt, so folgt daraus noch nicht, dass die letzteren ein ursprüngliches Bestandtheil der Andreaslegende gebildet haben, da diese Reminiscenz aus sonstiger Wissenschaft eingefügt sein kann.

Inhaltsübersicht.

Einleitung S. 1—11.

Die Legende von der Aposteltheilung S. 11—34.

Literatur S. 34—43.

I. Die Quellen S. 44—224.

Leucius Charinus und die gnostischen Apostelgeschichten S. 44—117.

Der angebliche Abdias und die lateinische Passionensammlung S. 117—178.

Anderweite Quellen S. 179—224.

II. Die Acten der einzelnen Apostel S. 225.

Die Acten des Thomas S. 225—347.

Die Acten des Johannes S. 348—512.

Die Acten des Andreas S. 543—622.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 66 Z. 8 flg. Die Annahme, dass der Ausdruck der alten Prologe '*a corruptione carnis alienus*' die Legende vom Grabesschlummer bezeichne, ist berichtigt S. 496.

Zu S. 108 Z. 12 flg. Die Annahme, dass der Melitobrief der 'passio Joannis' erst nachdem die Passionensammlung schon als ein Ganzes existirte, vorangeschickt worden sei, ist berichtigt S. 151. Nach dem hier Gesagten stellt sich auch die S. 111 gegebene Zeitbestimmung für den Brief anders. Statt „frühestens zu Ende des 6. oder zu Anfang des 7. Jahrhunderts" ist zu lesen „frühestens in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts".

Zu S. 113 Z. 7. 8. Die Citate aus den 'actus Petri Vercellenses' ed. Studemund beziehn sich auf die mir vorgelegenen Correcturbogen der noch nicht erschienenen Ausgabe.

Zu S. 224 Z. 33. Das Kalendarium von Nilles enthält im appendix zum 2. Bande p. 553—636 das armenische, p. 637—659 das koptische Kalendarium, p. 660—669 das Kalendarium der syrischen Nestorianer und der chaldäischen Katholiken.

Zu S. 226 Z. 19 ist statt des cod. Paris. gr. 1551 vielmehr Paris. gr. 1613 zu nennen.

Zu S. 242 Z. 12 flg. Die hier angeführten Worte '*legisse me memini* — — *libuit memorare*' sind die des zurechtgemachten Textes bei Lazius. Den ursprünglichen Text, welchen die Handschriften bieten, s. o. S. 162.

Zu S. 270 Z. 13. Im Widerspruche mit S. 235 ist hier cod. Paris. gr. 1551 (R bei Bonnet) unter den Zeugen für die erste Recension des μαρτύριον Θωμᾶ aufgezählt. Der Codex ist auch hier ein Codex hybridus. Derselbe stimmt bis zu den Worten δοῦλος εἴ ἢ ἐλεύθερος = p. 236, 17 Tischend. p. 85, 18 Bonnet mit Paris. gr. 1510, von da aber bis zum Schlusse mit dem Tischendorfschen Texte (Paris. gr. 881) überein.

Zu S. 271 Anm. 2 Z. 4 von unten ist cod. Paris. gr. 1551 als Zeuge für die Lesart des cod. Paris. gr. 1510 zu streichen und dafür cod. Paris. gr. 1613 (S bei Bonnet) einzusetzen. Paris. 1551 liest wie Paris. 881. Anm. 2 Z. 2 von unten ist Paris. 1613 den dort genannten Zeugen hinzuzufügen.

Zu S. 272 Anm. 1 Z. 8 v. u. und Anm. 3 Z. 4 ist wieder durch Versehen Paris. 1551 (R) statt Paris. 1613 (S) genannt. Paris. 1551 stimmt beidemale mit Paris. 881, nicht mit Paris. 1510 überein. Das Abschiedsgebet hat er in der kürzeren Fassung und statt εἰς Μεσοποταμίαν liest er εἰς τὰ τῆς δύσεως.

Zu S. 274 Z. 4 'Kantakoros'. Nöldeke bemerkt mir dazu: „das arabische Original hatte etwa دسقورس, was der Aethiope قنتقورس statt قنتفورس las. nt statt nd scheint auf koptische oder äthiopisch-griechische Vorlage des Arabers hinzudeuten".

Zu S. 356 Z. 12. Um Misverständnis zu vermeiden, ist zu bemerken, dass der von Engelberth für Birch abgeschriebene griechische Text des Cod. Vat. 455 (654) nur die Parallelen zu dem Texte des Grynäus bietet, also nicht weiter mitgetheilt ist, als die von letzterem abgeschriebenen Stücke reichen. Beiläufig sei bemerkt, dass die Note Zahns zu p. 13, 4: „Nach Ἀσίαν Anfang der grossen Lücke in N und sofort auch Ende des Grynäus und der Mittheilung Birchs aus vt" leicht den Schein erwecken kann, als ob die Texte bei Grynäus und Birch an derselben Stelle zu Ende gingen. Dieselben enthalten aber noch alles, was Neander nach der grossen Lücke bis zum Anfange des Briefes des Apollonides bietet, von αὐτοὺς καὶ ποίαν παρρησίαν ἕξετε (p. 56, 12 Zahn) bis περιέχουσα οὕτως (p. 59. 12 Zahn). Das Richtige gibt schon Zahn selbst p. VI not. 1.

Zu S. 396 Z. 26. Nach cod. Mosq. 162 Coislin 306 sind hier 56 Jahre als Alter des Johannes bei seiner Reise nach Ephesos angegeben. Aber die übrigen Zeugen geben 50 Jahre an, was Zahn p. 162, 8 mit Recht in den Text genommen hat.

Zu S. 442 Z. 23 ff. Nachzutragen ist, dass die von Theodoros Studites erwähnte, bei Prochoros fehlende Geschichte von dem durch Johannes erweckten Todten, welcher berichtet, was er in der Hölle geschaut, deutlich dieselbe Erzählung ist, welche wir bei 'Abdias' von der Erweckung des Stacteus lesen (Fabricius p. 568 sq.). Hierdurch ist zugleich die Provenienz dieser Erzählung aus den gnostischen περίοδοι vollkommen sichergestellt.

Zu S. 451 Z. 30 „einen Schatten würfe". Vielmehr „eine Spur zurücklasse". Das Richtige s. S. 522 flg.

Zu S. 489 Z. 6. Hier ist am Schlusse auf die Ausführung S. 422 zu verweisen.

Zu S. 500 Z. 19. Hinzuzufügen ist, dass Nikephoros Kallistos die Kleider, in denen sich Johannes lebendig ins Grab legt, zu Grabgewändern gemacht hat, die bei Eröffnung des Grabes allein vorgefunden werden (μόνοις τοῖς ἐνταφίοις σπαργάνοις) s. o. S. 362.

Zu S. 530. Das „Essen" und „Gegessenwerden" kann auch auf die Aufnahme des pneumatischen Samens ins Lichtreich bezogen werden; das Pneuma (oder die Sophia) „isst" den Samen, d. h. nimmt ihn auf und der Same „wird gegessen", d. h. vom Pneuma aufgenommen. Aber die Antithese „ich will verwundet werden und will verwunden" kann nicht auf dieselbe Weise erklärt werden. Eher liesse sich bei Bevorzugung der andern Lesart: „Ich will geschmolzen werden und will schmelzen" an die Verschmelzung des pneumatischen Samens mit der pneumatischen Welt denken: der Same will mit ihr verschmolzen werden und das Pneuma will ihn verschmelzen. Aber unsicher bleibt auch diese Deutung.

Zu S. 601. In eigenthümlichem Contraste zu dem Antijudaismus der Erzählung steht die auf der anderen Seite wieder von derselben vorausgesetzte Bekanntschaft nicht blos mit dem A. T., sondern auch mit jüdischen Tra-

ditionen, wie mit der auch im Briefe des Jakobus (2, 23) beim römischen Clemens (ep. ad Corinth. 10. 17) u. ö. (vgl. Hilgenfeld Einleitung ins N. T. S. 542 not. 1 und Harnack in s. Ausg. der apost. Väter I, 23 Anm.) vorkommenden Bezeichnung Abrahams als „Freund Gottes". Für die nachconstantinische Zeit der gegenwärtigen Redaction aber spricht namentlich die Bemerkung, dass die heidnischen Tempel in christliche Kirchen verwandelt werden sollen.

S. 26 Z. 15 l. der statt den. S. 40 Z. 18 begonnene st. begonnenen. S. 42 Z. 9 aller st. allen. S. 54 Z. 1 Ballerini st. Bellerini. S. 55 Z. 15 und S. 73 Anm. 1 Z. 3 *multarum* st. *multorum*. S. 70 Z. 17 p. 1009 st. 1000. S. 105 Z. 22 *transferendum* st. *transferendam*. S. 142 Z. 24 5301 st. 5304. Ebendaselbst Z. 30 streiche *duobus*. S. 178 Z. 3 Philetus st. Philetas. S. 192 Anm. 1 Z. 6 v. u. ἐσωτέρων st. ἐσοτέρων. S. 202 Z. 2 v. u. Logotheten st. Logothethen. S. 204 Z. 4 fehlen st. fehlte. S. 235 Z. 3 v. u. πιστεύσαντες st. πιστεύσαντις. S. 236 Z. 3 Excerpt st. Except. S. 243 Z. 4 ihm st. ihn. S. 246 Anm. 1 Z. 12 τῆς st. τῆν. Z. 18 Βάκτροις st. Βάκτροος. S. 252 Anm. 2 Z. 3 v. u. *aulam* st. *autam*. S. 254 Anm. Z. 2 v. u. *esset* st. *est et*. S. 324 Z. 13 und S. 337 Anm. 2 Z. 2 v. u. rūḥa d'qudsha st. ruḥâ d'qudṣâ. S. 340 Anm. 1 Z. 10 v. u. ἄφθαρτοι st. ἄφθαρτον. S. 353 Z. 17 der falsche Melito st. den falschen Melito. S. 354 Z. 27 armenisch st. arabisch. S. 356 Z. 1 Orthodoxographa st. Orthodoxographi. S. 363 Z. 16 den st. der. S. 364 Anm. 1 Z. 3 τὴν st. τῆι. S. 389 Z. 7 seinen beiden Söhnen st. seine beiden Söhne. S. 394 Z. 18 Prokliana st. Prokliniana. S. 398 Anm. 1 Z. 4 v. u. einen st. einem. S. 416 Z 23 *insignis* st. *insigna*. S. 436 Z. 23 ihm st. ihn. S. 443 Z. 7 τοῖς st. τῶν. S. 455 Z. 1 Dämonenaustreibung st. Dämonenheilung. Anm. 3 Z. 1 v. u. Reisegefährten st. Reisefährten. S. 457 Z. 10 ἐπίπεμπτος st. ἐπίμεπτος. S. 459 Anm. 3 Z. 6 *saucius* st. *sancius*. S. 461 Anm. 4 Z. 3 v. u. stark st. starb. S. 476 Z. 22 überkommenen st. überkommene. S. 533 Anm. 2 Z. 11 v. u. Die Klammer ist vor ἐκλεκτόν zu setzen. S. 534 Anm. 1 Z. 2 l. Conjectur st. Conjunctur. S. 544 Z. 11 *vestram* st. *vestrum*. S. 593 Anm. 1 Z. 2 v. u. *cum* st. *eum*. S. 594 Z. 18 παραχωρήσῃς st. παραχωρίσῃς. S. 602 Text Z. 2 v. u. dass st. das.

Kleinere Versehen im Setzen der griechischen Accente und Spiritus werden kaum erst der Berichtigung bedürfen. Mir ist bei nochmaliger sorgfältiger Durchsicht nur sehr Weniges der Art aufgefallen. Doch lies S. 58 Z. 24 στίχοι. S. 197 Z. 6 ἱστόρησεν. S. 240 Z. 22 ἑνὸς. S. 244 Z. 31 Αἰθιόπων. S. 328 Z. 2 zweimal τίς st. τὶς. S. 442 Z. 34 τὸν. S. 450 Z. 24 τὴν. S. 466 Z. 21 ἑαυτόν. S. 514 Z. 21 Ἰωάννου. S. 568 Z. 10 Θραξί. S. 597 Anm. 1 Z. 8 v. u. ἐχθρὸς.

Druck von M. Bruhn in Braunschweig.

